

**HANNAH ARENDTIN TOIMINNAN TEORIA  
JA KÄSITYS TYÖN MERKITYKSESTÄ  
NELJÄNNEN TEOLLISEN VALLANKUMO-  
UKSEN KONTEKSTISSA**

Konstantinos Ioannis Kostas

Helsingin yliopisto

Valtiotieteellinen tiedekunta

Valtio-oppi: hallinnon ja

organisaatioiden tutkimuksen linja

Pro gradu -tutkielma

Maaliskuu 2019



HELSINGIN YLIOPISTO  
HELSINGFORS UNIVERSITET  
UNIVERSITY OF HELSINKI

Tiedekunta/Osasto - Fakultet/Sektion – Faculty		Laitos - Institution– Department
Valtiotieteellinen tiedekunta		Politiikan ja talouden tutkimuksen laitos
Tekijä - Författare – Author Konstantinos Ioannis Kostas		
Työn nimi - Arbetets titel – Title Hannah Arendtin toiminnan teoria ja käsitys työn merkityksestä neljännen teollisen vallankumouksen kontekstissa		
Oppiaine - Läroämne – Subject Yleinen valtio-oppi: Hallinnon ja organisaatioiden tutkimus		
Työn laji - Arbetets art – Level	Aika - Datum – Month and year	Sivumäärä - Sidoantal – Number of pages
Pro gradu -tutkielma	3/2019	99
<b>Tiivistelmä - Referat – Abstract</b> <p>Hannah Arendtin toiminnan teorian käsitteellisiä resursseja hyödyntäen voi pohtia inhimillisen toiminnan mahdollisuuksia ja ehdollistuneisuutta nykyisessä automaation historiallisessa kontekstissa. Neljännen teollisen vallankumouksen myötä on mahdollista automatisoida kognitiivisia ja affektiivisiä työtehtäviä. Taloustieteen perspektiivistä tämä tarkoittaa teollisen tuotannon muuntumista yhä teknologiakeskeisemmäksi. Samanaikaisesti modernina teollisena aikana työ on noussut keskeisimmäksi yksilön yhteisöllistä toimintaa määritteleväksi tekijäksi, joka määrää niin yksilön sosioekonomista asemaa kuin identiteetin muodostamisen tilaa. Tämä yhtälö on nostanut automaatioahdistusta yksilö- ja yhteisötasolla. Tämän tutkielman tarkoituksena on hahmotella ja analysoida Arendtin käsitystä työn ilmiöstä ja luonteesta nykyteknologian kontekstissa, kun tarkastellaan nimenomaan syväoppivien algoritmien vaikutusta työn organisointiin.</p> <p>Neljännen teollisen vallankumouksen ilmiötä analysoidaan teoreettisesti Hannah Arendtin poliittisen ajattelun ja työn merkityksen fenomenologisen analyysin näkökulmasta. Käsitteellisenä lähtökohtana toimii Arendtin jaottelu työhön, valmistamiseen ja toimintaan sekä hänen tilallinen erottelunsa yksityiseen, sosiaaliseen ja julkiseen alueeseen. Arendtin ajattelua työstä on käsitelty kriittisesti. Kritiikin mukaan Arendtin ajattelun ei nähdä soveltuvan nykyiseen keskusteluun työstä ja yhteiskunnasta. Tutkielmassa väitetään Arendtin olevan edelleen ajankohtainen ajattelija työn institutionaalisen merkityksen analyysissä.</p> <p>Arendtin teoksia käytetään empiirisenä pohjana pohdinnoille inhimillisen toiminnan tilasta nykyisessä maailmassa. Nykyhetkellä vain yhteiskuntiemme keskeisimpien käsitteiden, kuten työn ja vapauden, institutionaalisessa tarkastelussa on mahdollista löytää yhteiskunnallisista muutoksista ja ilmiöistä emansipatorisia kulkusuuntia. Arendtin antropologisen lähestymistavan avulla on mahdollista syvällisesti tutkia inhimillisen toiminnan mahdollisuuksia nykyautomaation kontekstissa. Automaation merkitys Arendtin ajattelussa on ollut tutkimusten marginaalissa siitä huolimatta, että automaatiolla on huomattava vaikutus Arendtin ajatteluun.</p> <p>Tutkielman tilallinen analyysi osoittaa Arendtin vievän työn ilmiön tutkimisen institutionaaliselle tasolle. Näin ollen Arendtia tulkitaan työn olemassaolon ehtojen teoreetikkona. Työn tilallisia ehtoja ovat materiaalisuus, uniikkiuden mahdollistaminen ja maailmallisuus. Nämä työn tilalliset merkitykset syntyvät yksilölle kolmen ulottuvuuden kautta, joita ovat työ paikan ottamisena, aseman omistamisena ja kannanottamisena. Työn tilallisen analyysin kautta on mahdollista arvioida työn yhteisöllistä ja poliittista merkityksellisyyttä. Nykykontekstissa työn merkitys yksilötasolla on sallia jokaiselle yksilölle mahdollisuus julkiseen tilaan.</p> <p>Automaation ja vapauden välisen suhteen analyysin mukaan Arendtin toiminnan teoria tarjoaa resursseja analysoida inhimillistä ehdollistuneisuutta ja institutionaalisen vapauden mahdollisuutta nykyisessä historiallisessa kontekstissa. Näin edistetään kuvaa Arendtista automaation ajattelijana. Arendtilaisesta näkökannasta katsottuna automaation tarkoitus on toimia neutraalina institutionaalisen vapauden mahdollistajana. Arendt ei näe uusia teknologioita, kuten palvelurobotteja, uhkana ihmisten väliselle toiminnalle. Arendtin mukaan vain inhimillinen ajattelu, erotettuna kognitiosta ja loogisesta päättelykyvystä, voi toimia historiallisuuden, merkityksen ja inhimillisen olemassaolon kirkastajana. Ajattelua vaativien töiden tehtävänä on auttaa yhteiskuntajärjestelmää maailmallisuuden ja kestäväyyden ylläpitämisessä maailmassa, jossa tekoäly ja automaatio toimivat yhteiskunnan organisatorisen rationaalisuuden pohjana.</p>		
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Hannah Arendt, toiminnan teoria, automaatio, teknologia, työn merkitys, vapaus, tilallisuus, työn organisaatio		

## Abstract

Hannah Arendt's theory of action acts as a conceptual resource to ponder human action and conditionality in the current historical context of automation. With fourth industrial revolution it is plausible to automate jobs that require cognitive and affective skills. From an economic perspective this means that production is becoming more technology-centered. Simultaneously work has become the main source factor for individual's societal action, which determines individual's socioeconomic position as well as the space for identity formation. This equation has raised automation anxiety in an individual and societal level. The purpose of this thesis is to outline and analyze Arendt's notion of phenomenon and nature of work in the context of present technologies, more specifically, when studying the impact of deep learning algorithms to organization of work.

I am analyzing the phenomenon of fourth industrial revolution theoretically through Arendt's political thought and phenomenological analysis of meaning of work. Arendt's concepts of labor, work and action and her distinctions of private, social and private realms act as a conceptual premise. Arendt's thought on work has been examined critically. According to the critique, Arendt's thinking on work and society is not suitable for contemporary social analysis. In this thesis, I claim that Arendt is still a timely thinker regarding the institutional meaning of work.

Arendt's writings act as an empirical basis to analyze the state of human action in the current era. Only by analyzing the most fundamental concepts of our society, work and freedom, it is possible to find emancipatory directions in societal transformations. With the support of Arendt's anthropological approach, we are able to deeply explore possibilities for human action in the context of today's automation. The significance of automation in Arendt's thought has attracted marginal attention despite its relevance in her views on human state of affairs.

The spatial analysis in this thesis points that Arendt takes her thinking on work on an institutional level. Thus Arendt can be interpreted as a theorist of conditions for existence of work. Work's spatial conditions are materiality, uniqueness and worldliness. These spatial meanings of work are formed through three dimensions, which are work as taking a place, having a position and as taking a stand. Through spatial analysis of work it is conceivable to evaluate political and communal significance of work. In our current context, the meaning of work is to permit a space for an individual to form a public space through work.

In this thesis, relationship between automation and freedom is analyzed through Arendt's theory of action, which offers resources to study human conditionality and institutional freedom in our current historical context. In this way Arendt is fostered as a thinker of automation. From an arendtian perspective, the purpose of automation is to act as a neutral enabler of institutional freedom. Arendt does not regard new technologies, like service robots, as threats for human action. According to Arendt, only human thinking, as separated from cognition and logical reasoning ability, can function as nurturers of historicity, meaning and human existence. The task of human thinking is to work and support the worldliness and durability of the social system in a world where artificial intelligence and automation operate as the basis of society's organizational rationality.

Key words:

Hannah Arendt, theory of action, automation, technology, meaning of work, freedom, spatiality, organization of work

## **Kiitokset**

Kiitos ohjaajilleni Tero Erkkilälle ja Ville Suuroselle mallikkaan tuen antamisesta.

Unohtamatta läheisiä ja muita.

# Sisällys

<b>1 JOHDANTO.....</b>	<b>1</b>
<b>2 TAUSTA AUTOMAATION TALOUSHISTORIAAN JA NYKYTEKNOLOGIOIHIN .....</b>	<b>11</b>
2.1 TYÖN AUTOMAATION LYHYT RETROSPEKTIIVI .....	11
2.2 NELJÄS TEOLLINEN VALLANKUMOUS.....	13
2.3 TALOUSTIETEEN PREMISSEJÄ NYKYAUTOMAATIOON .....	15
2.4 YHTEENVETO .....	18
<b>3 ARENDTIN TOIMINNAN TEORIA, TYÖYHTEISKUNTA JA AUTOMAATIO.....</b>	<b>20</b>
3.1 VITA ACTIVA – TOIMINNALLISEN ELÄMÄN MUODOT .....	21
3.1.1 Työ.....	22
3.1.2 Valmistaminen.....	23
3.1.3 Toiminta .....	24
3.1.4 Inhimillisen toiminnan aktiviteettien käsitteellinen tarkoitus .....	27
3.2 ARENDTIN AJATTELUN TILALLISUUS .....	29
3.2.1 Yksityisen ja julkinen – polis kansalaisten näyttäytymistilana.....	29
3.2.2 Moderni aika, animal laboransin voitto ja työyhteiskunta.....	31
3.2.3 Arendtin näkemys kansalaisen poliittisesta toimijuudesta ja kyvykkyydestä.....	32
3.4 MODERNIN TEKNOLOGIAN JA IHMISEN VÄLINEN SUHDE ARENDTIN AJATTELUSSA.....	35
3.5 AUTOMAATIO JA ARENDT .....	38
3.5.1. Arendt ja koneistamisen riski.....	39
3.5.2. Arendtin käsitys automaatiosta poliittisen vapauden mahdollistajana.....	40
3.6 YHTEENVETO .....	42
<b>4 TYÖN ILMIÖ ARENDTIN AJATTELUSSA JA TYÖN MERKITYKSEN TILALLINEN ANALYYSI .....</b>	<b>44</b>
4.1 ARENDT JA TYÖSTÄ EMANSIPOITUMINEN .....	44
4.2 TYÖN PSYKODYNAMIIKAN TEORIA JA ARENDT .....	47
4.2.1 Työn psykodynamiikan teoria ja työn tutkimuksen yhteiskunnallinen merkitys.....	48
4.2.2 New Philosophies of Labour ja Arendt työn teoreettisena vähättelijänä .....	52
4.3 TYÖN ILMIÖ JA PROSESSIKEHYS ARENDTIN AJATTELUSSA.....	54
4.4 ARENDT TYÖN OLEMASSAOLON EHTOJEN TEOREETIKKONA .....	59
4.5 ARENDTIN PÖYDÄN METAFORA JA TYÖN TILALLISET ULOTTUVUUDET.....	64
4.5.1 Työ paikan ottamisena .....	66
4.5.2 Työ aseman omistamisena .....	68
4.5.3 Työ kannanottamisena.....	69
<b>5 NELJÄS TEOLLINEN VALLANKUMOUS JA ARENDTIN KÄSITYS VAPAUESTA.....</b>	<b>72</b>
5.1 AUTOMAATION MERKITYKSEN OIKEINymmÄRRYS.....	73
5.2 TYÖN AKTIVITEETTI OMAISUUDEN EGALITAARISENA LÄHTENÄ.....	77
5.3 ARENDTIN ARVOSTELUKYKY JA KYSYMYS KUNNIASTA.....	81
5.4 INSTITUTIONAALINEN VAPAAUS ARENDTIN AJATTELUSSA.....	85
5.5 ROBOTIT JA ARENDTIN MONINAISUUDEN LAKI .....	90
<b>6 PÄÄTELMÄT .....</b>	<b>95</b>
<b>LÄHDELUETTELO .....</b>	<b>100</b>

# 1 JOHDANTO

Tutkimuksen tarkoituksena on Hannah Arendtin toiminnan teorian resursseja hyödyntäen pohtia, millä ehdoin ja mahdollisuuksin ihminen toimii silloin kun hän työskentelee nykypäivän maailmassa. Aloitan tutkimuksen esittelemällä uusien teknologioiden ja työnteon välisen suhteen asetelmaa. Uudet teknologiat, prosessointikyvyn ylivoimaisuudessaan, ovat muuttamassa ihmisen ja koneen välisen kompetenssin asetelmaa, josta pelien maailma toimii sopivana esimerkkinä. Vuonna 2017 Googlen kehittämä, ihmisaivojen neuroverkkojen logiikkaan perustuva AlphaGo<sup>1</sup> tietokoneohjelma voitti maailman parhaana pidetyn Ke Jien go-lautapelissä. Parikymmentä vuotta aiemmin, vuonna 1997 IBM:n tietokone DeepBlue nujersi shakin maailmanmestari Garry Kasparovin. Tekoälyn shakkivoiton jälkeisessä hämmennyksessä tietokoneen ajateltiin päihittävän parhaimman go pelaajan vasta noin sadan vuoden päästä; huomio, joka aliarvioi AlphaGo:n kyvyn omaksua ja prosessoida informaatiota. Tästä syystä AlphaGo:n voitosta yllättyivät myös itse Googlen ohjelman kehittäjät. Tietokonepohjaisen tekoälyn älykkyys on ohittanut ihmismielen loogisen prosessointikyvyn jo hyvän aikaa sitten, aste asteelta, mitä monimutkaisempiin viitekehyksiin uutta teknologiaa on viety. Ihmisten ja tietokoneohjelmien väliset mittelit lautapelien maailmassa kuvaavat ihmismielen kykyä suhteessa algoritmeihin. Neuroverkkoihin perustuvat syväoppivat algoritmit<sup>2</sup> ovat signaali siitä, kuinka meidän pitää ajatella ihmisen asemaa työn yhteiskunnallisessa organisaatiossa nykyisessä historiallisessa kontekstissa.

Tekoäly on osoittanut voimansa ihmistä ”vastaan” niin sattumaan kuin välineelliseen strategiaan perustuvissa peleissä. Vuonna 1979 tietokoneohjelma BKG 9.8 voitti backgammonissa maailman ensimmäiseksi listatun Luigi Villan. Pelkistetysti ajatellen backgammon on peli, jossa mitataan ihmisen suhdetta kohtaloon, napanheittoon eli sattumaan, josta ihminen on läpi pelin riippuvainen. Garry Kasparovin leipälajissa shakissa mitataan ihmisen suhdetta vastustajaan, toiseen ihmiseen, jossa nappuloiden hierarkkisuus on pohjana ihmisen strategian, usein laskelmointiin perustuvan taktiikan, toimivuudelle, kun tavoitteena on tuhota vastustajan pelinappulat. Tuorein esimerkki,

---

<sup>1</sup> AlphaGo:n on tekoälyohjelmisto, jolle opetetaan ”syvää vahvistusoppimista” eli menetelmää, joka yhdistää vahvistusoppimisen (koneoppimisen ongelmanratkaisutekniikka, jossa agentti tutkii ympäristöä, jonka tilan se havaitsee, ja toimii sen mukaisesti) syvän neuroverkon harjoittamiseen.

<sup>2</sup> Syväoppiminen tarkoittaa tekoälyn oppimismenetelmää, jossa hyödynnetään usean kerroksen neuroverkkoja. Syväoppivilla algoritmeilla voidaan ratkaista tekoälylle annettuja ongelmia, joilla on hyvin monimutkaisia sääntöjä.

go-lautapeli, taasen mittaa ihmisen suhdetta itsekehittymiseensä, mikä perustuu laskennan ja muistin lisäksi kykyyn arvioida tilannetta kokonaisuutena. Tämän lisäksi go-lautapelissä pitää arvioida omaa tilannetta mielessään suhteessa pelissä ilmeneviin ongelmatilanteisiin. Go:ta voi verrata jopa taiteen tekemiseen; lähtötilanne on *tabula rasa*, jonka jälkeen pitää hyödyntää luovasti intuitiotaan, tavoitteena toisen pelaajan alueiden valtaaminen. Jokainen tekoälyn liike perustuu mekaniikkaan ja toistuvuuteen, mutta koneoppimisen myötä tietokoneiden neuroverkoissa syntyy samankaltaista toimintaa kuin inhimillisessä vuorovaikutuksessa, siis symbolista kieltä tuottavissa aivoissa, mikä erottaa ihmiset eläimistä. AlphaGo:n menestys perustuu nimenomaan sen ihmismäiseen tapaan valikoida siirrot raa'an laskennan sijasta (Tegmark 2017, 104).

Vaikka tekoälykeskustelu on historiallisessa mielessä<sup>3</sup> varsin uutta, tekoälyn kyky oppia inhimillisiä tehtäviä toimii laukaisevana tekijänä pohdinnoille ihmisyyden tulevaisuudesta teknologian kehityksen myötä (ks. esim. Harari 2016). Syväoppivien algoritmien menestys ihmistä vastaan esimerkiksi pelien maailmassa on toiminut kannustimena pohdinnoille ihmisen kyvystä tuotannollisesti kannattavaan toimintaan työelämässä uusien teknologisten instrumenttien rinnalla (ks. esim. McKinsey Global Institute 2018). Pääsääntöisesti modernina aikana työtä on tehty taloudellisten turvan saavuttamiseksi. Teollisesta vallankumouksesta lähtien, uusien teknologioiden myötä, ihmisen taloudellinen kyvykkyys on siirtynyt fyysisestä työstä enenevässä määrin kohti kognitiivisia taitoja vaativiin tietotöihin. Ensin koneet korvasivat lihakset, ja tietokoneiden myötä ne kykenevät jossain määrin myös aivojen mekaaniseen toimintaan. Samanlaisesti modernina teollisena aikana työ on noussut keskeisimmäksi yksilön yhteiskunnallista toimintaa määritteleväksi tekijäksi, joka määrää niin yksilön sosioekonomista asemaa kuin identiteetin muodostamisen tilaa.

---

<sup>3</sup> On kuitenkin mahdollista ajatella, että Homeros kuvitteli jotain tekoälyn kaltaista kirjoittaessaan seuraavat rivit.

... hän teki kaksikymmentä kolmijalkaista jalustaa jotka seisoivat hänen talonsa seinällä, ja hän laittaa kultaiset pyörät pyörimään niiden kaikkien alla, jotta ne voivat kulkea itsestään kohti jumalten valtakuntaa, ja tulla sitten takaisin, ihmeitä todellakin voi nähdä. (Homeros, *Ilias* XVIII<sup>3</sup>, 1885).

... hän teki kaksikymmentä kolmijalkaista jalustaa jotka seisoivat hänen talonsa seinällä, ja ~~Kuten Homerosen lainauksessa näkyy, alustojen itsenäisen meneminen jumalten luo oli vain jotain "mikä tapahtui", kun pyörät laitettiin pyörimään. Jalustakyhäelmä teki itsestään mekaanisen työn prosessin, menemisen. Iliassa esiintyvien jalustojen automaattisen kulkemisen saavutus oli nimenomaan itsestään menemisen työn toteuttaminen. Ihmisen osana oli jalustojen menemisen ihmettely. Aivan kuten Googlen työntekijät ihmettelivät AlphaGo:n voittoa.~~ (Homeros, *Ilias* XVIII<sup>3</sup>, 1885) on prosessin,

Kuten Homerosen lainauksessa näkyy, alustojen itsenäisen meneminen jumalten luo oli vain jotain "mikä tapahtui", kun pyörät laitettiin pyörimään. Jalustakyhäelmä teki itsestään mekaanisen työn prosessin, menemisen. *Iliassa* esiintyvien jalustojen automaattisen kulkemisen saavutus oli nimenomaan itsestään menemisen työn toteuttaminen. Ihmisen osana oli jalustojen menemisen ihmettely. Aivan kuten Googlen työntekijät ihmettelivät AlphaGo:n voittoa.

Tämän tutkimuksen tarkoituksena on hahmotella ja analysoida käsitystä työnteon tilasta ja luonteesta nimenomaan nykyisessä neljännen teollisen vallankumouksen kontekstissa. Sen miettiminen, mitä teknologia voi tehdä ja ei voi tehdä, ei ole eikä pidäkään olla tämän tutkielman keskiössä, koska sen ei voi sanoa kuuluvaksi ihmistieteiden repertuaariin. Voidaan kuitenkin ottaa premissinä informaatioteknologioiden merkityksen kasvu ihmisten elämään vuoden 1936 jälkeen, kun Alan Turing formalisoi tietojenkäsittelytieteessä käytetyn Turingin kone -käsitteen (Hodges 1983). Niitä ovat muun muassa ihmisten kytkeytyneisyys verkkoon, asioiden älyllistyminen (*Internet of Things*) ja datan määrä juuri ihmisten digitaalisten työkalujen käytön kasvamisen vuoksi. Erona aikaisempiin teollisiin vallankumouksiin, ihmisten toiminta on muuntautunut nimenomaan koneiden ympärille. Useimmat mekaaniset asiat työelämässä mahdollistuvat teknologioiden kautta, ja informaatioteknologioiden myötä tämä ihmisen ja koneen yhteisen työprosessin välisen suhteen erottamattomuus vahvistuu. Robotit menestyvät, koska ympäröivä tila rakennetaan sen mukaan, että robotit voivat soveltaa osaamistaan niille, ei ihmiselle, sopivalla tavalla. Esimerkiksi ihminen ei voi silmillään lukea QR-koodeja, koska niitä ei ole tarkoitettu ihmisten luettaviksi.

Näin ollen tutkimuksen keskeisen lähtöpiste pohjautuu tosiseikkaan nykypäivän automaatiosta; syväoppivien algoritmien myötä myös kognitiivisesti ja affektiivisesti mekaaninen ja standardinomainen työ on automatisoitavissa. Analysoin tätä työn ilmiön ja luonteen tilaa nykyisessä ja tulevissa yhteiskunnissa Hannah Arendtin poliittisen ajattelun näkökulmasta. Käsitteellisenä lähtökohtana toimii Arendtin jaottelu työhön, valmistamiseen ja toimintaan sekä hänen tilallinen erottelunsa yksityiseen, sosiaaliseen ja julkiseen alueeseen. Arendtin työnteon käsitystä on myös syytä käsitellä kriittisesti, jotta se soveltuu nykyisen yhteiskunnan analyysiin. Christophe Dejoursin työn psykodynamiikan teoriasta lähtenyt uushegeliläinen näkemys työstä ja sen merkityksestä antaa työlle *jälkiteknisen* määritelmän: mekaanista ihmisen arvontuotantoa ei ole olemassa, koska ihmisen luoma arvo työprosessissa perustuu ennakoimattomien ja määrittelemättömien reaalimaailman esteiden ylittämiseen (Smith & Deranty 2012, 221). Dejoursille työn tekeminen itsessään on poliittista ja sillä on myös episteemistä merkitystä. *New Philosophies of Labour* -koulukunnan (NPL) kritiikissä Arendtin nähdään suhtautuvan turhan tuomitsevasti työn poliittiseen merkitykseen yhteiskunta-analyysissä (ks. esim. Renault 2012). Arendtin nähdään vähättelevän työn olennaisuutta ihmisten identiteettien muodostuksessa. Arendtin ajattelun ei nähdä soveltuvan nyky-



seen keskusteluun työstä ja yhteiskunnasta (ks. esim. Redding 2012). Tässä tutkimuksessa väitän Arendtin ajattelulla olevan annettavaa työn ilmiön nykykeskustelulle Arendtin tilallisen ajattelun kautta. Tulkitsen Arendtia *työn olemassaolon ehtojen teoreettikkona*. Arendtin toiminnan teorian voi nähdä työn ilmiön merkityksellisyyttä käsittelevänä fenomenologiana, mikä korostaa työn tärkeyttä toimijoiden välisessä toiminnassa. Arendtin käsitteelliset resurssit, hänen näkökantansa ihmisten moneudesta, vapaudesta, arvostelukykyvästä, syntyvyydestä ja toimijuudesta, ovat yhä olennaisia. Tutkimus esittää, että näiden Arendtin ajattelun elementtien ja moninaisuuden periaatteen merkitys on yhä keskeisempi neljännen teollisen vallankumouksen myötä.

Arendtin inhimillisen toiminnan tärkein kysymys koskee edelleen työnteon toiminnan merkityksellisyyttä. ”Teknologisen työttömyyden” aiheuttamien uhkakuvien sijaan Arendt korostaa nykyisen automaation ilmiön olevan vapauttava mahdollisuuksien tila, kuitenkin koneistamiseen liittyvät riskit tiedostaen. Neljäs teollinen vallankumous edellyttää analyysiä työn automaation luomasta ehdollistuneisuudesta ja mahdollisuuksista, koska tekoäly, jonka toiminta on prosessuaalista, voi arendtilaisesta näkökulmasta valjastaa ihmiset muotoilemaan ymmärrystä institutionaalisesta vapaudesta ja ihmisten vastuusta. Vastakohtana teknologiselle mekanistisuudelle, ihmiset ovat luonnon omia ”häiriöitä”, koska ihmiset ovat määrittelemättömän informatiivisuuden omaavia organismeja (ks. esim. Floridi 2013, 14–18). Olemme iloisia, surullisia, eteenpäin tai taaksepäin katsovia olentoja, riippuen meistä tulevaan ja menevään informaatioon. Ihmisten elämät ja identiteetit ovat siis informatiivisesti hauraita. Arendtille inhimillinen vapaus on vapautta aloittaa uusia prosesseja maailmassa; täten inhimillinen vapaus on vapautta muokata itse tätä maailmaa ja maailmassa olevaa informaatiota.

Tämä tutkimus siis soveltaa Arendtin ajatuksia toiminnan luonteesta neljännen teollisen vallankumouksen kontekstissa. Tämän tutkimuksen kontekstissa neljännen teollisen vallankumouksen<sup>4</sup> termi on nimenomaan historiallinen määritelmä. Syväoppiviin algoritmeihin perustuvien koneiden esiinmarssi yhdistettynä esimerkiksi Ke Jien tappioon go-lautapelissä on historiallinen tapahtuma. Tämä on johtanut keskusteluihin ihmisen roolista yhteiskunnallisessa työn organisaatiossa. Tämän diskurssin työn murroksesta nykyauteomaation keskellä voi nähdä ristiriitaisena (ILO 2016a). Ris-

---

<sup>4</sup> Arendt (2002, 151) artikuloi automaation historiallisuuden seuraavasti: ”*automaatio on uusin vaihe tässä [luonnonvoimien prosessien valjastamisen] kehityksessä, joka todellakin ”valaisee koko koneellistumisen historiaa”*”.

tiriitaisuus<sup>5</sup> juontuu automaation kehityksen luomien mielikuvien taistosta, jossa yhtäältä robotiikan nähdään utopistisesti vapauttavan ihmisen täysin työn kahleista, ja toisaalta uudenlaisen automaation voidaan nähdä johtavan ihmisarvon ja identiteettien kadotukseen. Uhkakuvissa ihminen muuntuu tahdottomaksi teknologioille alistaiseksi olennoksi. Spekulaatioista huolimatta on selkeää ihmisen työn luonteen muuttuminen nykyisen työn automaation myötä. Tästä syystä monet ajattelijat näkevät traditionaallisen ajattelutavan työyhteiskunnan<sup>6</sup> olevan tulossa päätökseen (ks. esim. Gortz 2002). Tästä syystä tarvitsemme teoreettista pohdintaa työn ilmiön ja ihmisen toiminnallisen roolin nykytilasta. Tulkitsen työn ilmiön jokapäiväisen elämän analyysiksi, jonka ympärillä ihmisen organisatorinen elämä pyörii. Työn ilmiön tutkiminen toimii pohjana analyysille neljännen teollisen vallankumouksen tuomista mahdollisuuksista, ehdollisuuksista ja erityisesti vapaudesta, joita analysoin Arendtin ajattelun kautta.

Hannah Arendt toi työn ilmiön esiin ajattelussaan jo 1950-luvulla, etenkin pääteoksessaan *Vita Activa*<sup>7</sup> (*The Human Condition* [1958]), jossa hän toisen maailmansodan jälkeen pohti toiminnallisen elämän eri muotoja historiassa ja modernissa maailmassa. Arendtin tavoitteena *Vita Activassa* ei ole vain ihmisten aktiviteettien yleinen analyysi, vaan toiminnallisten muotojen analyysi uusimpien kokemusten ja pelkojen kautta. Canovanin (1992, 7) mukaan koko Arendtin ajattelun tavoite ei ole filosofisen systeemin luominen, vaan nimenomaan Arendt vastasi poliittisella ajattelullaan aikansa dramaattisiin poliittisiin tapahtumiin, jotka vaikuttivat hänen kokemukseensa maailmasta. Arendtin lähestymistapaa mukaillen voidaan ajatella, että neuroverkkoihin perustuva tekoäly ja niihin pohjautuvien robottien äärimmäisen tehokas laskennallinen kyvykkyys voi sanoa edustavan uusimpia kokemuksiamme ihmisen paikasta työn organisaatiossa. Tämä tutkimus tarkastelee Arendtin toiminnan teoriaa nykyisten teknologisten kehitysaskelien kontekstissa, analysoiden syväoppivien algoritmien vaikutusta työhön ja ihmisten toimintaan. Tutkimus ei kuitenkaan rajoitu ainoastaan *Vita Activaan*. Arendt toi laajemmin esiin ajatteluaan toiminnan roolista esimerkiksi teoksissa *On Revolution* (1963) ja *Introduction Into Politics* (2005). *Vita Activan* lisäksi Arendtin muita

---

<sup>5</sup> Työn murrokseen kuuluu muun muassa työn pirstaloituminen ja työn mitattavuus etenkin ei-standardisen työn maailmassa.

<sup>6</sup> Tällä tarkoitetaan tayloristista tuotantoprosessien rationalisointia, eli tieteellistä liikkeenjohtoa, jonka kannustimena toimii teollinen tehokkuus. Traditionaalisessa työyhteiskunnassa työnteko määritetään tuotannollisesti. (Schön 2013, 83).

<sup>7</sup> Kun viitataan tässä tutkielmassa *The Human Condition* -teokseen, viitataan siihen *Vita Activana*, jota Arendt itse käytti, muun muassa kirjeessään hänen ajatteluunsa merkittävästi vaikuttaneelle Karl Jasperille (Benhabib 1996, 102).

teoksia sovelletaan ikään kuin empiirisenä pohjana mahdollisimman laajan tutkimuksellisen resurssin saavuttamiseksi. Näiden lisäksi otetaan huomioon myös muita Arendtin tekstejä inhimillisestä toiminnasta ja sen tilasta modernissa maailmassa.

Tutkimusta voi luonnehtia emansipatoriseksi tiedonintressiksi. Tätä kautta on mahdollista kuvitella edistävää tietoa muutosdiskurssien keskellä (Pietarinen 2002, 64). Berndtsonin (1983) mukaan Habermasin tiedonintressit ovat tapoja jäsentää elämissä maailmaa yhteiskunnalliseksi tiedoksi, joita on kolme (tekninen, käytännöllinen ja emansipatorinen eli vapauttava). Vapauttava tiedonintressi tarkoittaa ihmisen vapauttamista perinteen kahleista yhteiskunnallisen muutoksen edessä (Berndtson 1983, 82–84). Neljännen teollisen vallankumouksen työn automaatio on mainio virike traditiionaalisen työn organisaation perinteen kahleista irtaantumisen havainnollistamiselle Arendtin poliittisen ajattelun kautta. Nykyhetkessä vain yhteiskuntiemme keskeisimpien käsitteiden, kuten työn ja vapauden, käsitteellisessä tarkastelussa on mahdollista löytää yhteiskunnallisista muutoksista ja ilmiöistä emansipatorisia kulkusuuntia.

Arendtin visioita poliittisen toiminnan muutoksesta modernin teknologian aikakaudella voidaan löytää emansipatorisia puolia (esim. Suuronen 2018, 47). Nykyisen historiallisen kontekstin analysoinnin kautta syntyy myös tutkimuksen yhteiskunnallinen merkittävyys. Ensinnäkin, etenkin taloustieteissä on keskustelu automaatiosta ja työn ”riittävydestä”. Työn automaatio luo yhteiskunnille usein, etenkin lyhyellä aikavälillä, automaatioahdistusta. Ahdistus koskee ihmisten sijoittamista työmarkkinoilla automaation myötä (Akst 2013). Automaatioahdistus on historiallisesti luonut poliittista epävakautta, kuten myös nykyaikana ”tietokonevallankumouksen” myötä (Frey ym. 2017). Arendtin ajattelulla voidaan analysoida syvemmin inhimillisen toiminnan poliittista roolia automaatioahdistuksen keskellä. Toiseksi, syväoppivien algoritmien avulla on mahdollista automatisoida myös monia kognitiivisia tai affektiivisia mekaanisia työtehtäviä. Näin monimutkaistakin tietotaitoa tai emotionaalista älykkyyttä vaativa työ on automatisoitavissa, mikä tarkoittaa useiden tieto- ja palvelutyöpaikkojen ”katoamista”. Taloustieteiden perspektiivistä tämä tarkoittaa ihmisen osan jatkuvaa pienenemistä globaalissa teollisessa tuotannossa (ks. esim. Brynjolfsson & McAfee 2013). Arendtin inhimillisen toiminnan aktiviteettien käsitteet toimivat pohjana analysoida tämän ”katoamisen” myötä syntyvän vapauden merkityksellisyyttä.

Tutkimuksellisesti tavoitteena on hahmotella, kuinka Arendtin poliittinen ajattelu auttaa hahmottamaan neljännen teollisen vallankumouksen automaatiota yh-

teiskunnallisena ilmiönä sekä arvioimaan nykyisen automaation tuomien perustavanlaatuisten yhteiskunnallisten muutosten merkitystä inhimilliseen toimintaan.

*Rajoitun kirjassani analysoimaan niitä yleisiä inhimillisiä kykyjä, jotka kasvavat ihmisenä olemisesta ja jotka ovat pysyviä eli joita ei voida lopullisesti menettää niin kauan kuin itse ihmisenä oleminen ei muutu. Toisaalta historiallisen analyysin tarkoitus on jäljittää, mistä uuden ajan maailmasta vieraantuminen, niin pako maasta kuin maailmasta omaan itseen, on peräisin, jotta voitaisiin ymmärtää yhteiskunnan luonnetta sellaisena, joksi se oli kehittynyt ja jollaisena se näyttäytyi sinä nimenomaisena hetkenä, kun uusi ja vielä tuntematon aikakausi tuli ja voitti. (Arendt 2002, 17).*

Nykyisin itsestään oppiva tekoäly kuvastaa tuntemaamme aikakautta. Ihminen on vapautumassa työn ”rutiininomaisuudesta”. Siten kaikki ne työntekijät, jotka tästä rutiininomaisuudesta ”vapautuvat”, ovat tietystä mielessä heitteillä. Työidentiteetin jällelöytämistä ei voi painaa villaisella, vaan on pohdittava nykyisten institutionaalisten järjestelyiden tilaa tekoälyn kehityksen keskellä. On huomioitava, ettei tekoäly ole vain uutta teknologiaa, joka tarvitsee regulaatiota. Se on voimakas muutosvoima, joka muuntaa sekä päivittäistä elämää, persoonallisia ja professionaalisia interaktioita että toiminnan ympäristöjä. Näin ollen ihmiskunnan tulevaisuuden kannalta edessämme on useita poliittisia ja eettisiä kysymyksiä. Taddeo ja Floridi (2018) määrittelevät nykypäivän tekoälyn kolmen tekijän kautta. Ensinnäkin, klassisesti katsottuna tekoäly on interaktiivisten, autonomisten ja itseoppivien toimijoiden kasvava resurssi, joka ottaa käyttöön laskennallisia artefakteja suorittamaan tehtäviä. Muutoin onnistuakseen tehtävät edellyttäisivät inhimillistä älykkyyttä. Toiseksi, tekoälyn voi määritellä sen sisäisten piirteiden kautta, kuten teknologista arkkitehtuuria edellyttäväksi laskennalliseksi malliksi. Tämä määritelmä on kuitenkin poliittisen teorian perspektiivistä tarpeeton. Kolmanneksi, koska tekoäly on datalähtöistä, se kohtaa myös eettisiä haasteita datan hallintaan liittyen. Näitä haasteita on esimerkiksi yksilön suostumus datan käyttöön, omistajuus ja yksityisyys. Tekoäly on koneen autonomisen oppimisen erillinen muoto, joka edellyttää analyysiä sen aiheuttamista poliittisista implikaatioista.

Työn ensimmäinen teoreettinen tavoite on osoittaa, että Arendtin toiminnan teoriaa ja tähän liittyvää käsitteellistä verkostoa voidaan edelleen pitää merkityksellisenä nykyisessä automaation historiallisessa kontekstissa. Automaation merkitys Arendtin ajattelussa on ollut tutkimusten marginaalissa, siitä huolimatta, että automaatiolla oli huomattava vaikutus Arendtin ajatteluun. Näin ollen tulkitsen Arendtin auto-

maation ajattelijaksi yhdessä Suurosen (2018) ja Simbirskin (2016) kanssa. Toiseksi, tutkimuksen mukaan Arendt ei näyttäydy ajattelijana, joka hylkää teoreettisesti työn merkityksen tutkimuksen (ks. esim. Renault 2012; Deranty 2009; Smith 2012; Redding 2012). Kuten Patchen Markell argumentoi, Arendtin erittelemät inhimillisen toiminnan eri muodot tulee ymmärtää arkkitehtonisesti; toisiinsa läheisesti kiinnittyneinä, lomittuneina ja risteävinä (Markell 2011), eikä niitä tule tästä syystä tulkita hierarkkisesti. Arendtin toiminnan teoria itse asiassa korostaa työn ilmiön ja toiminnan merkityksellisyyttä, joten argumenttini mukaan Arendtin ajattelua voi hyödyntää teoreettisesti työn olemassaolon ehtojen analyysiin teknologian kehityksen edessä. Tässä tutkimuksessa sovellan Arendtin tilallista ajattelua nimenomaan työn merkityksellisyyden pohdintaan. Tutkimuksen kolmantena kontribuutiona on korostaa Arendtin poliittisen kyvykkyyden merkitystä neljännen teollisen vallankumouksen kontekstissa. Arendtin poliittista teoriaa voi käyttää institutionaalisen vapauden analyysiin automaation keskellä. Voidaan ajatella, että Arendtin ajattelu tarjoaa filosofisia resursseja itsestään oppivien koneiden aikana moninaisuuden periaatteen kautta.

Arendtin toiminnan teoria tarjoaa käsitteellisen pohjan analysoida itse automaatiota poliittisen neutraliteetin alueena ja itse työn tarkoitus politisoimisen kenttänä. Näin voidaan esittää oikeita kysymyksenasetteluja eritoten ihmisten työn organisoimille, kuten seuraavasta sitaatista *Vita Activasta* käy ilmi.

*Keskustelua teknologian ongelmasta, elämän ja maailman muuttumisesta koneiden myötä, on johtanut kummasti harhapoluille liian yksipuolinen keskittyminen koneiden tuomien etujen ja haittojen pohdiskeluun. Oletetaan, että jokainen työkalu on suunniteltu ensisijaisesti helpottamaan ihmisten elämää ja tekemään työntekoa vähemmän tuskalliseksi. Työkalujen välineellisyys käsitetään vain tässä ihmiskeskeisessä mielessä... Toisin sanoen homo faber, työkaluntekijä, keksi työkalut voidakseen rakentaa maailman eikä – ainakaan ensisijaisesti – helpottaakseen ihmisten elämää. Kyse ei siis ole niinkään siitä, olemmeko koneidemme herroja vai orjia, vaan siitä, palvelevatko koneet maailmaa ja sen esineitä vai ovatko ne ja niiden automaattiset prosessit päinvastoin alkaneet hallita ja jopa tuhota maailmaa ja esineitä. (Arendt 2002, 153).*

Arendt ei tarkoita maailman tuhoutumisella pelkästään materiaalista maailmaa, vaan samanaikaisesti yhteistä maailmaa, joka on jaettu uniikkien yksilöiden kesken. Vain uniikit yksilöt voivat luoda historiallisuutta ja yhteisöille merkityksellistä pysyvyyttä. Automaation ja ihmisen työnteon välisestä suhteesta puhuttaessa olisi keskeistä keskustella teknologioista maailmallisuutta säilyttävän kestävästä yhteistoiminnan työväli-

neinä. Merkityksellisyyden kaipuu modernin maailman maailmattomuuden myötä olikin keskeinen aspekti Arendtin ajattelussa. Esittelen seuraavaksi kaksi tutkimuskysymystä, joista ensimmäinen koskee työn tilallista analyysia ja toinen inhimillisen toiminnan roolia nykyautomaation myötä.

*Miten työn psykodynamiikan teorian määritelmä työn jälkiteknisyydestä näyttäytyy Arendtin työn ilmiön ja toiminnallisen elämän analyysin valossa?*

Ensimmäinen tutkimuskysymykseni lähtee liikkeelle Dejoursin työn psykodynamiikan teoriasta ja New Philosophies of Labour –koulukunnan kritiikistä Arendtia kohtaan. Tähän kuuluu muun muassa aiheellinen maininta Arendtin puutteen omaa pätevä työntöön määritelmä, jota lähestytään Dejoursin työn psykodynamiikan teorian jälkitekniikan työn määritelmän kautta. Mielestäni kritiikki kuitenkin ohittaa liian kevyesti Arendtin ajattelun annin työn ilmiön analyysille. Arendtin toiminnan teorian tilallisen ulottuvuuden avulla on mahdollista hedelmällisesti analysoida työn ilmiön olennaisuutta toiminnalle elämälle, mikäli työ määritellään jälkitekniikaksi. Kyseessä on siis synteesi Arendtin toiminnallisen elämän ajattelun ja jälkitekniikan työn määritelmän välillä. Argumenttini mukaan Arendtin työn ilmiön käsitys voidaan jäsentää ihmisen työn institutionaalisen merkityksen analyysiksi Arendtin pöydän metaforan kautta. Arendtia voi tulkita työn olemassaolon ehtojen teoreetikkona. Lisäksi tuodaan esiin Arendtin työn tilalliset ulottuvuudet: työ paikan ottamisena, työ aseman omistamisena ja työ kannanottamisena. Arendtin avulla on myös mahdollista tarkastella kriittisesti Marxin ”työstä emansipoitumista” ja Dejoursin työn politiikan tunnustamisen käsitettä. Tähän tutkimuskysymykseen palataan neljännessä pääluvussa.

Nykyautomaation myötä toiminnallisen ajan määrä kasvaa työtehtävien mekanisaation myötä. Näin ollen tässä tutkimuksessa analysoidaan myös institutionaalisen vapauden roolia. Automaation myötä keskeiseksi kysymykseksi nousee ajankäytön merkityksellisyys. Työni toinen keskeinen tutkimuskysymys on:

*Kuinka Arendtin toiminnan teorian näkemys inhimillisestä moneudesta ja vapaudesta näyttäytyy nykyisen teknologisen kehityksen määrittämässä yhteiskunnassa?*

Toinen tutkimuskysymys ottaa tiukempaan tarkasteluun Arendtin lähestymistavan analyttisen annin työn automaation ja poliittisen elämän tutkimukselle. Tätä voi lähestyä Arendtin työn merkityksellisyyden ja vapauden käsitysten avulla. Tässä tutkimuksessa pohditaan nykyisen teknologian kehityskulun tuomaa ehdollistuneisuutta inhimilliselle toiminnalle Arendtin antropologisesta näkökulmasta katsottuna.

Nykyautomaation ehdollistuneisuudella tarkoitetaan kuinka tieteen ja teknologian kehityksen emansipatorinen potentiaali ihmiskunnalle on poliittisesti ehdollistunut kysymys. Arendtia voidaan lukea ajattelijana, joka auttaa meitä näkemään kuinka sosiaaliin oikeudenmukaisuuteen ja työelämään liittyviä kysymyksiä voidaan politisoida nykymaailmassa (Gündogdu 2014, 15; Suuronen 2018, 39). Automaatio ei itsessään emansipoi työorganisaatioiden yksilöitä, jos ymmärretään väärin automaation merkitys inhimilliselle toiminnalle. Tässä Arendtin tarjoaman poliittisen vapauden hahmotelman ja institutionaalisen yhteiskunnallisen muutoksen kehityksen avulla on mahdollista päästä irti työn historiallisista kahleista. Argumenttini mukaan Arendtin toiminnan teoria ja moninaisuuden laki auttaa hahmottelemaan inhimillisen ajattelun ja toiminnan merkitystä ja vastuuta nykyisessä historiallisessa kontekstissa.

Tutkimus on jaettu viiteen päälukuun. Johdantoluvussa on tuotu esiin tutkimuksen kontekstin historiallista asetelmaa, yhteiskunnallista merkittävyyttä, tutkimuksellisia kontribuutioita, tutkimuskysymykset ja käytännölliset ulottuvuudet. Toisessa pääluvussa pureudutaan tutkimuksen taustaan kolmen tekijän kautta, joita ovat työn automaation lyhyt retrospektiivi, neljäs teollinen vallankumous ja taloustieteen premissit nykyautomaatioon. Näin on tarkoitus johdattaa lukija työn automaatioon ja uusien teknologioiden tematikkaan. Tutkimuksen kolmannessa pääluvussa esitellään Arendtin toiminnan teoriaa. Näin lukija saatetaan Arendt toiminnallisen elämän keskeisiin käsitteisiin ja niiden tarkoituksiin inhimillisen olemisen tutkimisen kannalta. Neljäs pääluku käsittelee työn ilmiötä ja sen tutkimisen merkitystä. Tässä luvussa vastataan ensimmäiseen tutkimuskysymykseen ja tuodaan esiin Arendtin käsitystä työn luonteesta ja analysoidaan työn tilallisia ulottuvuuksia. Viidennessä pääluvussa palataan syvemmin neljännen teollisen vallankumouksen teemaan ja käsitellään Arendtin institutionaalisen vapauden käsityksen merkityksellisyyttä nykyisessä historiallisessa kontekstissa. Käytän *Vita Activan* analysoinnissa sekä englannin- että suomenkielistä versiota. Etenkin suorissa lainauksissa hyödynnän suomenkielistä versiota, mutta laajempien kokonaisuuksien ja tarkempien otteiden analyysissä käytän tunnetumpaa englanninkielistä versiota. Arendtin ajattelun kommentaareista keskeisimpiä tutkijoita ovat Passerin d'Entrèves (1994), Canovan (1983, 1992), Markell (2003, 2011, 2014, 2018), Debardieux (2017) ja Kristeva (2001). Lisäksi hyödynnän Suurosen (2018) ja Simbirskin (2016) artikkeleita Arendtista ja automaatiosta.

## 2 TAUSTA AUTOMAATION TALOUSHISTORIAAN JA NYKYTEKNOLOGIOIHIN

### 2.1 Työn automaation lyhyt retrospektiivi

Tutkimuksen kohteena on teollinen vallankumous ja työn murroksen yhteiskunnallinen ilmiö. Vaikka ei ole olemassa universaalia teollisen vallankumouksen ilmiön konstituivaa käsitettä, se liitetään usein teknologian evolutiiviseen kehitykseen suhteessa taloudelliseen tilaan (ks. esim. Hitomi 1994; Maynard 2015). Sen sijaan työn murroksella tarkoitetaan laaja-alaista, useaa sukupolvea koskevaa teknologista, taloudellista ja yhteiskunnallista muutosta. Ihmisen työn automatisoitumisen voidaan sanoa kehittyneen teollisesta vallankumouksesta lähtien konetekniikan myötä, jolloin ensimmäistä kertaa koettiin myös ”automaatioahdistusta”. Automaatioahdistuksessa ihmisten osaamisen kyseenalaistaminen on keskeisin diskurssi työn automaation ja teknologisten kehityksen keskellä (ks. esim. Autor 2015a, 240). Automaatioahdistuksen vaikutukset ilmenevät etenkin yksilötasolla, josta ne resonoituvat yhteisölliselle kentälle (Lipstreu 1966, 32). Riippumatta teknologioiden mekaanisuudesta ja ei-ihmisyydestä, teknologiainfrastruktuurin kehittyessä automaatioahdistus ilmaantuu usein kapinana inhimillisessä toiminnassa, joka voi purkautua monin tavoin yhteiskunnallisessa elämässä. Esimerkiksi jo 1800-luvun alun Britanniassa syntyi teollisia koneita tuhonnut protestiliike luddiitit, jotka näkivät koneiden korvaavan heidän elämälleen merkitykselliset työpaikat (Bailey 1998).

Modernin ajan talouskriisit ovat vaikuttaneet työmarkkinoiden dynamiikkaan ja täten ihmisen rooliin teknologisen kehityksen keskellä taloudellisessa järjestelmässä, jonka vuoksi ”teknologinen työttömyys” on yleensä aiheuttanut teolliselle maailmalle eksistentiaalisen kriisin. Uudet teknologiat ovat modernina aikana painostaneet työmarkkinoiden yksilöitä sopeutumaan teollisen maailman tarpeisiin usein epäinhimillisin ehdoin. Esimerkiksi teollisen vallankumouksen läpiviemisessä keskeistä roolia tahditti lapsityövoima. Suhteellisessa köyhyydessä eläneiden perheiden lapset olivat ehdollistuneet töihin pienestä pitäen, jotta sekä perheen että yhteiskunnan talouden rattaat saatiin pidettyä pyörimässä (Goose & Honeyman 2016, 159). Lapsien laittaminen työjuhdiiksi tehtaisiin ja palvelijoiksi kotitalouksiin oli osoitus työvoiman hyväksikäytöstä, jonka legitimizeetti nojautui taloudellisten tekijöiden välttämättömyyteen.



Työn institutionaalisten rakenteiden kehittyessä syntyi lainsäädäntöä työelämän inhimillistämiseksi, lapsityövoima kiellettiin ja siirryttiin 8-tuntisiin työpäiviin.

Tehtaiden sähköistämisen myötä teollinen tuottavuus kasvoi ennennäkemätöntä tahtia 1900-luvun alussa (ks. esim. Bennett 1996). Tästä syystä esimerkiksi 1930-luvun laman aikaan John Maynard Keynes luonnehti teknologian aiheuttamaa työttömyyttä ”uudeksi sairaudeksi” (Keynes 1963). Tätä uuden teknologian tuomaa murrosta kutsuttiin nimellä Toinen teollinen vallankumous, jolloin uudet keksinnöt, kuten puhelin tai polttomoottori, loivat perustan uudelle teollisuusyhteiskunnalle (Schön 2013, 72). Bennettin (1996) mukaan tässä teknologian historiallisessa vaiheessa yleistyi massatuotannon mahdollistavat automaattiset kontrollisysteemit. Nämä automaattiset kontrollisysteemit<sup>8</sup> perustuvat kontrolliin automaattisesta palautejärjestelmästä. Sana ”palaute” (*feedback*) on 1900-luvun neologismi, joka syntyi kun 1920-luvulla kun radioinsinöörit kuvasivat parasiittista, signaalin positiivista palautteen jatkuva syöttämistä, ja vuosisadan jälkimmäisellä puolella termi on yleistynyt kuvaamaan kaikkia automaattisia palautesysteemejä.

Kolmas teollinen vallankumous viittaa digitaaliseen vallankumoukseen, jolloin teknologian kehitys eteni analogisesta elektroniikasta ja mekaanisista laitteista nykypäivän digitaalisiin teknologioihin. Tällöin ihminen sai käyttöönsä henkilökohtaisen tietokoneen, internetin ja erilaisia informaatioteknologioita. Tämä kehitysvaihe, jossa on mahdollista automatisoida monia kognitiivisiä tehtäviä, on edelleen käynnissä. Seuraavassa taulukossa on havainnollistettu automaation ja teknologisten vallankumousten kehitysvaiheet.

Taulukko 1<sup>9</sup>. Teolliset vallankumoukset ja keskeiset teknologiset kehitysalueet (Taalbi 2017, 4)

<b><i>Teollinen vallankumous</i></b>	<b>Teknologiset vallankumoukset</b>	<b>Teknologiset kehitysalueet</b>
<i>Ensimmäinen n. 1780</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Teollisuuden mekaniisaatio vesivoimalla</li> <li>- Teollisuuden ja lii-</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Puuvillan kehruu, hiili</li> <li>- Höyrykoneet, rautatieinfrastruktuuuri, kone-</li> </ul>

<sup>8</sup> Lyhyesti ilmaistuna palaute- tai kontrollisysteemit ovat funktionaalisia järjestelmiä, joissa yhden systeemin toiminta määrittelee toisen systeemin toimintaa. Näin ollen niiden mekanismin rooli on esimerkiksi mallintaa systeemejä (Bechtel 2006, 32).

<sup>9</sup> Muokattu versio.

	kenteen mekanisaa- tio höyryvoimalla	työkalut
<i>Toinen n. 1870</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Teollisuuden, liikenteen ja kodin sähköistäminen</li> <li>- Liikenteen, talouden ja sodan motorisatio</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Sähköistäminen</li> <li>- Moottorikulkuneuvot ja autoteollisuus</li> </ul>
<i>Kolmas n. 1970</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tietotekniikka, joka läpäisee koko talouden</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tehtaiden automaatio</li> <li>- Tietoliikenne</li> <li>- Bioteknologia</li> </ul>

## 2.2 Neljäs teollinen vallankumous

Nykyinen teknologinen vallankumous pohjautuu digitaalisen vallankumouksen luomaan informaatioteknologioiden perustuksiin, joten se lomittuu osittain kolmannen teollisen vallankumouksen kanssa (ks. esim. Liao ym. 2017). Neljäs teknologinen vallankumous sisältää läpimurtoja esimerkiksi robotiikan, nanoteknologian, kvanttietokoneiden ja kolmiulotteisen tulostuksen saralla. Vaikka neljäs teollinen vallankumous on uusi käsite, siitä on tullut käytetty termi etenkin talousajattelijoiden piirissä (ks. esim. WEF 2016). Kuitenkin myös tiedeyhteisössä on noussut esiin useita tapoja määrittellä nykyistä teollista ilmiötä. Esimerkiksi Smithin (2016) mukaan nykyinen teollinen kehitys kuvaa tuotannon prosessien organisaatiota, joka perustuu teknologian ja laitteiden autonomiseen vuorovaikutukseen toistensa kanssa tuotannon arvoketjuissa. Sen sijaan Sandersin (2016) mukaan neljäs teollinen vallankumous soveltaa kyberfyysisten järjestelmien, internetin ja tulevaisuuden teknologioiden periaatteita tehostettuun koneen ja ihmisen välisen vuorovaikutuksen paradigmaan. Yhteistä näille molemmille määritelmille on koko tuotannon käsitteen muuttuminen yhä teknologiakeskeisemmäksi neljännen teollisen vallankumouksen myötä.

Lasi ym. (2014) esittelevät tätä tuotannon käsityksen muuttumista uusien teollisten käsitteiden kautta. Ensimmäinen käsite on älykkäät tehtaat, joiden myötä tuo-

tantolaitokset tulevat olemaan täysin varusteltuja sensoreilla ja autonomisilla järjestelmillä. Ubiikit teknologiat tekevät tehtaista täysin itsenäisesti kontrolloituja. Toinen keskeinen käsite on kyberfyysiset järjestelmät, jotka yhdistävät fyysisen ja digitaalisen keskenään. Tämä johtaa tuotannon ja tuotteiden erottamattomuuteen. Kolmantena käsitteenä on teollisuuden omatoiminen järjestäytyminen (*self-organization*), jolloin nykyiset teollisuusjärjestelmät organisoituvat hajautetusti ilman keskitettyä hierarkkista tuotannon johtoa. Teollisuuden tuote- ja palvelujärjestelmät tulevat muokkautumaan itsenäisesti ja dynaamisesti ihmisten tarpeisiin. Uudet teollisuusjärjestelmät keräävät datansa ihmisten liikkeistä ja muokkaavat omaa tuotantoa ihmisten tarpeisiin pohjautuen.

Informaation filosofi ja loogikko Luciano Floridin mukaan kyseessä on informaatioteknologioiden käynnistämä yhteiskunnallinen vallankumous (Floridi 2014, vi). Floridin mukaan nykyisillä teknologioilla on kyky muuttaa tulkintaamme maailmasta, jota Floridi kutsuu neljännen teollisen vallankumouksen myötä ”infosfääriksi<sup>10</sup>”. Infosfäärissä teknologiat toimivat objektien välittäjinä, ihmisten toimiessa informaatioteknologioiden vuorovaikuttajina, eivät välineinä. Teknologiat johtavat dataa ja toimivat toiminnan välitilana, jossa ne sekä tulkitsevat ihmisten välistä maailmaa että luovat uutta toimintaa. Teknologian rooli on olla toiminnan kiritäjä (*prompter*) (Floridi 2014, 25–30, 58). Kiritämisen muoto on Floridin mukaan muuttunut asteittaisesti historian saatossa, mitä havainnollistan kuviossa 1.

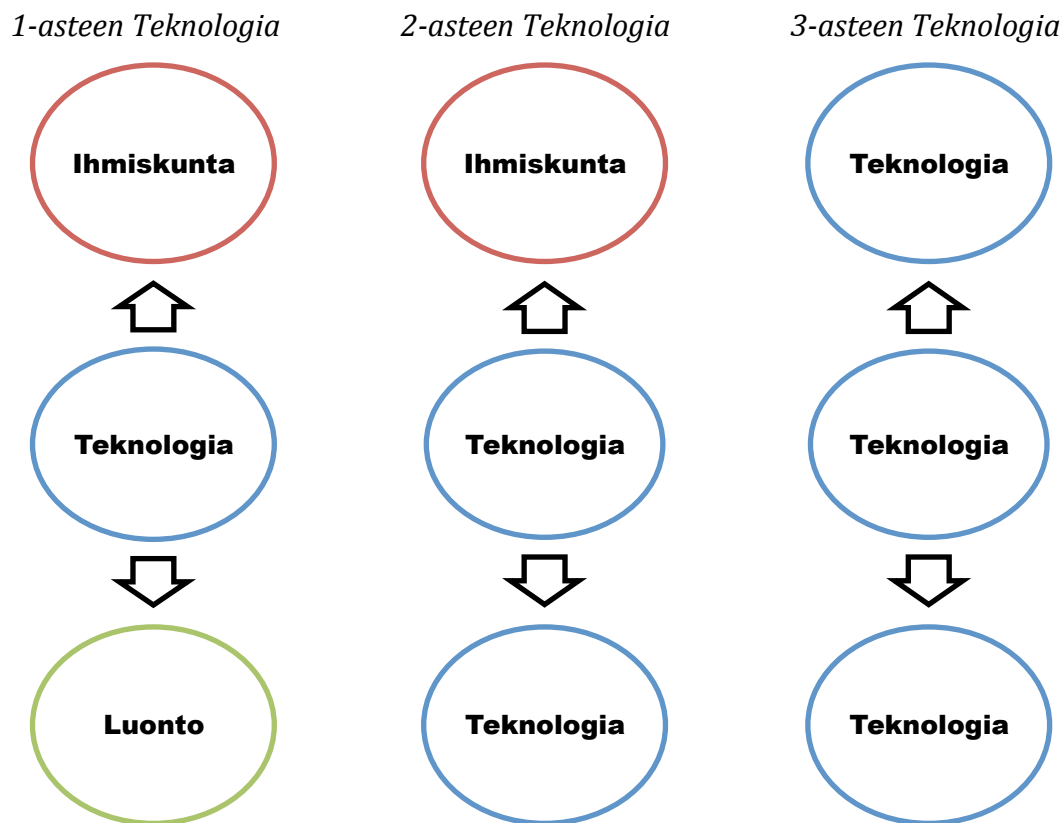
Ensimmäisen asteen teknologiat toimivat ihmiskäyttäjien ja luonnollisen maailman välillä, joihin kuuluu muun muassa kirves, pyörä ja sateenvarjo. Ne ovat yksinkertaisia käyttäjäkeskeisiä teknologioita. Toisen asteen teknologiat eivät enää yhdistä käyttäjää luontoon. Sen sijaan ne ovat kytköksissä toisiin teknologioihin. Ne ovat usein työkaluja, jotka auttavat meitä tuottamaan esimerkiksi hyödykkeitä. Näitä teknologioita ovat muun muassa avain, moottori ja ruuvimeisseli. Kolmannen asteen teknologien myötä käyttäjä otetaan pois yhtälöstä esimerkiksi asioiden internetin (*Internet of Things*) myötä. Floridin mukaan kolmannen asteen teknologiat muistuttavat Aristoteleen ”eläviä työkaluja” (*living tools*). Teknologiat kommunikoivat aineettomasti keskenään, keräävät dataa ja ennakoivat toimintaa. Itsestään ajava auto osaa valvoa, säännellä ja muokata itseään oppimalla ympäristöstä muiden teknologien kautta. Näissä

---

<sup>10</sup> Infosfääri on neologismi, joka koostuu informaatiosta että sen täyttämästä sfääristä. Se on ympäristö, kuin biosfääri, jota asuttaa informatiiviset yksilöt, joita Floridi kutsuu inforgeiksi (*inforgs*). Yksilö elää *onlife*-ympäristössä, hyperkytkettyneessä todellisuudessa (Floridi 2014, 95–97).

kolmannen asteen teknologioiden kommunikaation prosesseissa ihminen toimii ainoastaan seuraajana tai korkeintaan operaattorina. Kolmannen asteen teknologiat ovat pohja neljännelle teolliselle vallankumoukselle, jossa ihmisellä ei ole enää keskeistä roolia tuotannossa mekaanisissa prosesseissa. Lähestyn tätä premissiä seuraavassa luvussa taloustieteilijöiden näkökantojen kautta.

Kuvio 1. Teknologian historiallisen kehityksen asteet (Floridi 2014, 26–29).



### 2.3 Taloustieteen premissejä nykyautomaatioon

Nykyinen automaatio on herättänyt keskustelua taloustieteilijöiden piirissä, koska sen nähdään laskevan ihmisten työmarkkina-asemaa. Brynjolfssonin ja McAfeen (2014) mukaan teknologian kehitys on vaikuttanut ihmisen tekemään työhön korvaten sen koneilla, tekoälyn kiihdyttäessä tätä ilmiötä entisestään. Tätä huomiota tukevat keskeiset taloudelliset indikaattorit osoittavat, että teknologiat ovat yhä suuremmassa määrin vastuussa globaalista teollisesta tuotannosta (ILO 2016b). Brysseliläisen ajatuspajan arvion mukaan on odotettavissa lisää ”työn tuhoa”, kun jo seuraavien kahden vuoden

aikana 3 prosenttia Euroopan Unionin työpaikoista on vaarassa kadota (Bruegel 2017). Globaalin konsulttitoimiston mukaan vuoteen 2030 mennessä Suomessa, jota tituleerataan yhdeksi digitaalisuuden kärkimaaksi, katoaa melkein kolmannes työpaikoista samalla kun uusia työpaikkoja syntyy viisi prosenttia (McKinsey & Company 2017). Algoritmit ovat siis saavuttamassa yhä suurempaa osaa myös tuotannollisen työn prosesseista.

Nyky-yhteiskunta ei pyörisi ilman koneiden panosta, mutta algoritmien pyörittämä talous ja digitaaliset instrumentit ovat muodostamassa poikkeavia talousjärjestelmiä, joita luonnehtii kompleksisuus ja rajoittamattomuus. Arthur (2011) puhuu digitalisoitujen liiketoimintaprosessien ”toisesta taloudesta” joka on näkymätön, autonominen ja hiljainen fyysisen talouden rinnalla. Se on digitaalisen talouden alue, joka on erotettu fyysisestä taloudesta Arthurin mukaan toisen talouden alustat ovat talouskasvun ajureita, mutta algoritmien autonomisuuden vuoksi työtä ei traditionaalisessa mielessä riitä kaikille, koska tieto kulkee itsestään ilman vaatimusta ihmisen kognitiiviselle tiedonvälitykselle. Näin taloudellinen panos on siirtynyt jälkifordistiseen kognitiiviskulttuuriseen talouteen jo 1970-luvulta lähtien (ks. esim. Fumagalli & Lucarelli 2007). Automatisoituminen ei tarkoita sitä, että ihmisen poliittinen tila työelämässä on kaventumassa, vaan että yhä useampi yksilö on ”vapautunut” teknologian kautta mekaanisesta työstä teollisessa tuotannossa. Tästä on käytetty taloustieteiden piireissä (Skare & Skare 2017; Brynjolfsson & McAfee 2013) nimitystä *The Great Decoupling*, jonka mukaan nykyisen automaatiokehityksen implikoima työllisyyskehitys on jälleen irronnut tuottavuuskehityksestä. Organisaatioteorioissa, erityisesti uusinstitutionalistisissa teorioissa, *decoupling* tarkoittaa kuilua formaalin policyn sekä aktuaalisen organisatorisen käytännön välillä (Meyer & Rowan 1977). Näin ollen talouskehityksen ja työpaikkojen korrelaation (formaali policy) ja automaation nostattaman kannattavuuden ei-ihmistyöllisyys (aktuaalinen organisatorinen käytäntö) on juuri tämä kuilu. Tätä voisi kutsua työn ja tuottavuuden organisatoriseksi irtikytkenäksi, jossa työelämän organisaatiot eivät nosta työpaikkojen määrää organisaatiossa riippumatta tuottavuuden kasvusta.

Vaikka keskustelua automatisoidun yhteiskunnan uhkakuvista on aiemminkin ollut, silti tekoälyn kehittyminen linkitettynä jo osittain automatisoituun yhteiskuntaan tarkoittaa asiantuntijuutta vaativien töiden koneistamista ja teollisen tuotannon ihmistyötä vaativien prosessien automaatiota. Näissä toisen talouden työproses-

seissa käsitys ihmisen roolista työn organisaatiossa ei ole yhtä yksiselitteinen kuin teollisen vallankumouksen aikana. On kuitenkin spekulatiivista, kokevatko ihmiset nykyisen automaation aiempaa radikaalimpana. Siitä huolimatta oman ajatukseen ja tietoon perustuvan työn korvattavuus on omiaan nostamaan automaatioahdistusta. Nykyisellä algoritmien luotsaamalla teknologisella kehityksellä on useita yhtymäkohtia teollisen vallankumouksen alun poliittisten ilmiöiden kanssa, jolloin työn instituutiot muuttuivat ja ihmiset kokivat riittämättömyyttä yhteiskunnassa. Martin Ford argumentoi teoksessaan *The Rise of the Robots* (2015) kuinka nykyinen, 1970-luvulta lähtenyt ”tietokonevallankumous” on laittanut liikkeelle ”seitsemän tuhoisaa trendiä työllisyydelle” (Ford 2015, 29–30).

1. Reaalipalkkojen stagnaatio
2. Bowleyn lain murtuminen<sup>11</sup> ja samanaikainen yritysten voittojen kasvaminen
3. Laskeva työvoiman osallisuus kokonaistalouden panokseen, koska työpaikkoja syntyy yhä vähemmän
4. Työn luomisen väheneminen, työttömien pitkittyvä takaisinsaanti työmarkkinoille ja huiteleva pitkäaikaistyöttömyys
5. Kasvava taloudellinen eriarvoisuus
6. Valmistuneiden korkeakoulutettujen pienenevät suhteelliset tulot ja alityöllisyys
7. Työpaikkojen polarisaatio ja osa-aikaisten töiden määrän kasvu, jolloin keskiluokkaiset työt ovat katoamassa. Työt korvautuvat pienellä määrällä korkeatuloisia, vaativia työpanoksia ja suurella määrällä pienituloisia, dynaamisia työpanoksia

Fordin mainitsemat trendit viittaavat työllisyyden kriisiin, johon on poliittisesti helpohkoa vastata lyhyellä aikavälillä poliittisten instrumenttien avulla, mutta vaikeampaa vastata institutionaalisesti pitkällä aikavälillä. Autorin (2015b) mukaan ydinkysymyksenä on teknologian tuoman tuottavuuden nousun hedelmien tasainen distributio, ei niinkään resurssien niukkuus; huomio, joka korostaa tarvetta ilmiön poliittiselle tarkastelulle. Freyn ym. (2017) mukaan valtiot ovat nykyään alttiimpia poliittiselle epävakaudelle työelämän murroksen ja automaation myötä, etenkin ne valtiot, joissa on enemmän rutiininomaisia ja standardisoitavia teollisia työtehtäviä. Oman työ-

---

<sup>11</sup> Bowleyn laki, eli laki jatkuvasta tasaisesta palkanjaosta, on tyylitelty talouden faktuaali, jonka mukaan kansantulosta työvoimaan ja pääomaan kuuluvat osuudet pysyttelevät suhteellisen vakaina pitkälläkin aikavälillä. Tämän murtuminen tarkoittaa Fordin mukaan nykykontekstissa työntekijöiden palkkojen laskua ja yritysjohdon palkkojen nousua.

paikan turvaaminen on jälleen asetettu etusijalle, koska oman taloudellisen lisäarvon tuoman arvostuksen tunne on vaakalaudalla algoritmien läpäistäessä taloudellisen tuotavuuden kenttää ihmisten luomalta taloudelliselta arvontuotannolta. Nykyisen automaatioahdistuksen luoma yhteiskunnallisen epästabiiliuden tila on siis pohjimmiltaan poliittinen.

## 2.4 Yhteenveto

Tämä taustoitus automaation taloushistoriaan ja nykyiseen teknologiseen kehitykseen tarjoaa neljä premissiä analysoida neljännen teollisen vallankumouksen ilmiötä. Ensinnäkin historiallisesti katsottuna teolliset vallankumoukset ovat aiheuttaneet automaatioahdistuksen myötä poliittista epävakautta. Automaatioahdistus todellisena yhteiskunnallisena ilmiönä luo ongelmallisen poliittisen asiointilan. Toiseksi, neljännen teollisen vallankumouksen myötä käsitys teollisesta tuotannosta etenee yhä teknologiakeskeisemmäksi. Nykyiset teknologiat kykenevät kommunikoimaan aineettomasti keskenään. Tuotannon teknologiat toimivat itsenäisesti syväoppivien algoritmien myötä, mikä kaventaa ihmisten roolia teollisissa prosesseissa. Kolmantena premissinä on taloustieteistä juontuva käsitys työn ja tuottavuuden organisatorisesta irtikytkennästä. Neljännen teollisen vallankumouksen myötä algoritmit luovat uusia ”näkymättömiä” talousjärjestelmiä, jotka on erotettu fyysisestä taloudesta. Viimeisenä premissinä on ilmiön poliittisen tarkastelun merkityksen kasvaminen. Omaan ajatukseen ja tietoon perustuvan työn korvattavuus on omiaan nostamaan automaatioahdistusta. Tämän tutkimuksen valossa nykyautomaation vaikutukset työn yhteiskunnalliseen rooliin ja ihmiskuvaan on poliittisen teorian kysymys, jota lähestytään Arendtin ajattelun kautta seuraavassa pääluvussa.

AlphaGo:n voitto Ke Jiestä on historiallinen tapahtuma, koska kone kykeni päihittämään ihmisen hyödyntämällä luovia, ihmismäisiä ominaisuuksia. Vaikka teknologia on aina muuttanut työmarkkinoita, oppivien koneiden tuleminen on historiallisena tapahtumana työtä tekevien ihmisten kulttuureja muuttava voima. Automaatioahdistuksen lieventäminen on historiallisesti edellyttänyt institutionaalisia ja juridisia muutoksia työn yhteiskunnalliseen organisointiin. Vaikka teollisen vallankumouksen alun luddiittien toiminta saatetaan nähdä primitiivisenä vandalismina vain omien työpaikko-

jen säilyttämisen vuoksi, Thompsonin (1979) mukaan liike oli muutakin kuin pelkkä barbaarinen yritys protestoida tuhoten uusia koneita; se oli myös työtaistelutoimenpide, jolla vastustettiin epäreilua työn organisointia automaatioahdistuksen keskellä. Osa koneista jätettiin rauhaan, mikäli niiden omistajat noudattivat yhteisiä pelisääntöjä.



### 3 ARENDTIN TOIMINNAN TEORIA, TYÖYHTEISKUNTA JA AUTOMAATIO

Hannah Arendt on yksi 1900-luvun tunnetuimpia poliittisia ajattelijoita, jonka ajattelun yksi ulottuvuus on pyrkiä tarkastelemaan toiminnallisen elämän eri muotoja: työtä, valmistamista ja toimintaa. Arendt analysoi eri teoksissaan historiallis-filosofisen otteen avulla fenomenologisesti maailmaan sijoittuvia inhimillisen toiminnan muotoja. Arendtin tavoitteena teoksessa *Vita Activassa* on ymmärtää ihmiselämän toiminnallisen elämän monitasoista luonnetta ja sen muutosta modernilla aikakaudella. Arendtin ajattelu toimii tutkimuksen kannalta ikään kuin modernin maailman ihmisen ja ihmiskunnan peilinä. Tämä peili toimii taustoittavana voimana tutkia neljännen teollisen vallankumouksen ilmiötä ja yhteiskunnallista tilaa. Keskityn Arendtin vuonna 1958 kirjoittamaan klassikkoteokseen *Vita Activa*, jonka voi sanoa olevan samanaikaisesti yhteiskuntahistoriaa, filosofista antropologiaa ja käytännön toiminnan fenomenologiaa, toisin sanoen se on teoksena tieteenrajat ylittävä ja omaperäinen (Higgings 2010).

Teoksessa Arendt pyrkii ymmärtämään ihmisten välistä toiminnan maailmaa, jonka hän näki olevan kriisissä modernina aikana. Arendt näkee modernin maailman ymmärtäneen mekaanisesti ihmisten toiminnan luonteen, joka perustuu jatkuvan tuotannon ja kulutuksen sykliin. Arendt keskittyy toiminnallisen elämän analyysiin ja jättää ajattelun analyysin myöhemmäksi<sup>12</sup>, näin ollen keskittyen siihen *mitä* ihmiset toimijoina tekevät maailmassa (Arendt 2002, 5), joka toimii *Vita Activan* teoreettisena motivaationa<sup>13</sup>. Tällä on kaksi merkitystä. Ensisijaisesti analysoida historian valossa fenomenologisesti sitä, mitä ihminen tekee silloin kun hän toimii maailmassa ja toisekseen tutkia, kuinka nämä toiminnallisen elämän perusmuodot ilmenevät historian valossa modernina aikana. Ydinkysymyksen *mitä teemme* tavoitteena on ymmärtää toiminnallista elämää, modernia maailmaa, ja ihmisen paikkaa maailmassa (Arendt 2002, 16). Tuon aluksi esiin Arendtin keskeisimmät käsitteet inhimillisistä toiminnan muodoista. Tämän jälkeen esittelen Arendtin tilojen analyysiä ja modernin ajan analyysiä.

---

<sup>12</sup> Arendt selvittää inhimillisen ajattelun luonnetta *Vita Activan* jatko-osassa *The Life of the Mind* (1978).

<sup>13</sup> On tarpeen huomauttaa, että Arendtin ajatteluun vaikutti juutalaisena oleminen Saksassa 1900-luvulla. Hän käsittelee useaan otteeseen totalitarismia ja siihen vaikuttavia tekijöitä. Hän näki teoksessa *The Origins of Totalitarianism*, (1973) läntisen traditionaalisen ajattelun katkeavan totalitarismin nousun myötä. Tämän tradition keskeisin ongelma on ajattelun ja toiminnan väärä ymmärtäminen, mikä sai Arendtin etsimään uutta lähestymistapaa politiikkaan.

Lopuksi käsittelen tarkemmin Arendtin ajattelua teknologiasta ja automaatiosta, ja etenkin näiden roolia toiminnan muutoksen mahdollistajina modernin myötä.

### 3.1 Vita activa – toiminnallisen elämän muodot

*Vita Activa* tunnetaan erityisesti toiminnan muotojen, työn (*labor*), valmistamisen (*work*) ja toiminnan (*action*), fenomenologisesta analyysistä ja esittelystä. Arendt erotti työn ja valmistamisen toisistaan, samalla edeten marxilaisesta poliittis-taloudellisesta työnjaon tutkimuksesta työn ja toiminnan merkityksen tutkimukseen (Parekh 1979). Marxille työskentelevä ihminen (*animal laborans*) on kaiken inhimillisen elämän, merkityksen ja yhteiskunnallisten valtasuhteiden perusta (Arendt 2005, 17). Tällä Arendt tuo esiin Marxin kuuluisan Feuerbach-teesin; filosofit ovat vain tulkinneet maailmaa, sen sijaan että maailmaa todella muutettaisiin. Tämä heijastaa perustavanlaatuista muutosta tavassa ymmärtää inhimillistä olemusta eritoten työn kautta (Arendt 1998, 12, 17). Benhabibin (1996, 117) mukaan *Vita Activan* keskeinen pyrkimys onkin Aristoteleen käytännöllisen filosofian keskeisesti kuuluvan *praxiksen*<sup>14</sup> käsitteen elvyttäminen. Passerin d'Entrévesin (1994, 9) mukaan Arendtin toiminnan teoria ja eritoten *praxiksen* esiin nostaminen on pyrkimys vastata modernin ajan maailmallisuuden unohtamisen kriisiin. Arendt erotti toiminnan (*praxis*) valmistamisesta<sup>15</sup> (*poiesis*), ja yhdisti toiminnan vapauteen ja moninaisuuteen. Arendt artikuloi toiminnan käsitteen, joka pyrkii vastaamaan kysymyksiin merkityksestä, identiteetistä ja arvonantamisesta. Arendt ei kuitenkaan ottanut Aristoteleen *praxista* annettuna vastustaen sen teleologista käsitystä politiikasta, johon hän perehtyi syvemmin keskeneräisessä arvostelukyvyn (*judgment*) teoriassaan. Toisin kuin Benhabib (1996) ja Passerin d'Entréves (1994), Backman (2010) argumentoi Arendtin harjoittaneen kritiikkiä Aristotelesta kohtaan samalla kun pyrki elvyttämään toiminnan käsitettä; Aristoteleen *praxis* on juurtunut samaan harha-luuloon käsittää mietiskely ja teoretisointi toiminnan ylimpänä aktiviteettina<sup>16</sup>. Arendt

---

<sup>14</sup> Aristoteles (2005) kuvaili *praxiksen* toimintaa näkemiseksi (*horan*), ajattelemiseksi (*phronein*) ja ymmärtämiseksi (*noein*). Arendt ei kuitenkaan toimi tämän hahmotelman pohjalta toiminnan teoriassaan.

<sup>15</sup> *Poiesis* tarkoittaa toimintaa, jossa ihminen tuo maailmaan jotain jota ei ole ollut aikaisemmin olemassa. Toisin sanoen se on valmistamista tai tuotantoa.

<sup>16</sup> Melaney (2006) mukaan Arendtin *praxiksen* käsitteen Aristoteellinen tausta onkin poliittinen ja eettinen. Tuotannollinen aktiviteetti (*poiesis*) eroaa moraalisesta valinnasta. Tämä tarkoittaa *poiesiksen* olevan juurtunut Aristoteleen termiin *techne* (tekninen tietotaito), joka sisältää instrumentaalisia liikkeitä tuottaakseen ennakoituja tuloksia, jotka voidaan teknisen logiikan avulla organisoida teknologioiksi. Nikomakhoksen etiikan (2005) kuudennessa kirjassa Aristoteles erottaa kaksi älyllistä hyvettä; sofian (*viisa-*

kritisoi koko poliittisen filosofian perinteelle kohtalokasta ajatusta käsittää toiminta teleologisin termein, mikä alistaa toiminnan luonnetta. *Arendtin toiminnan teoriassa toiminnalla ei ole määriteltävää loppua.*

Arendt pyrkii ymmärtämään ihmisten välisten suhteiden maailmaa toiminnallisesta perspektiivistä, jolloin hän tuli analysoineeksi ”ihmisen yleisiä kyvykkyyksiä”. Jokainen kyvykkyysalue (työ, valmistaminen, toiminta) vie ihmistä kohti hänelle osoitettua paikkaa maailmassa (Arendt 2002, 6, 73). Ne eivät siis edes pyri selittämään ihmisen luontaisia kykyjä tehdä asioita, vaan pyrkivät esittämään avoimen ihmiskuvan inhimillisestä toiminnasta. Arendtin mukaan luonnon antamien ehtojen lisäksi ihmiset itse luovat omia ehtojaan maailmalle. Nämä ehdot voivat olla aivan yhtä voimakkaita kuin luonnon ehdot, tai teknologian kehityksen myötä yhä voimakkaampia. Arendtin mukaan ihmisen toiminnallisen elämän kyvyt (työ, valmistaminen, toiminta) ovat sopusoinnussa elämän eri toiminnallisten aktiviteettien kanssa. Näitä kykyjä ovat elämän itsensä säilyttäminen, maailmallisuus ja moninaisuus. Nämä ehdot ovat lisäksi yhteydessä ihmisen olemassaolon fundamentaalsiin ehtoihin, eli syntyväsyyteen ja maailmallisuuteen. Syntyväsyyys viittaa uudelleen aloittamiseen ja maailmaan uuden alun ehtona, siis kykyyn aloittaa jotain uutta, kun taas maailmallisuus viittaa ihmisen kuolevaisuuteen, mikä on universaali ehto jokaiselle ihmiselämälle (Arendt 2002, 8–9). Näin Arendtin toiminta erii Aristoteleen *praxiksesta*, koska sitä ei määritä *telos* (loppu), vaan alkaminen, rohkeus uuden synnyttämiseen.

### 3.1.1 Työ

Työn aktiviteetin tarkoituksena on tyydyttää ihmisen välttämättömät tarpeet. Koska elämän ehtona on itse elämän säilyttäminen, sillä ei ole luonnonmukaista alkua eikä

---

*us*) ja froneksiksen (*phronesis*). Kun *sofia* on kykyä ajatella oikein maailman luonteesta, eli tieteellisesti, fronesis taas on kykyä ajatella miten ja miksi meidän tulisi toimia muuttaaksemme yksilöllisten ja yhteisöllisten asioiden kulkua parempaan suuntaan. Fronesis ei ollut pelkkä taito, vaan kykyä päätellä jokin saavutettava päämäärä, joka ilmentyy toiminnassa, täydellistyen tehokkaassa *praxiksessa* (Beiner 1983, 74–75). Melaneyn mukaan Arendtin *praxis* nojaa juuri tähän Aristoteleen fronesiksen termiin, joka käytännöllisen järkevyyden (*practical wisdom*) avulla toimii jatkuvana välittäjänä abstraktin, teoreettisen universumin ja käytännöllisen ja partikulaarisen välillä, jolloin kulttuuriseen ymmärrykseen pohjautuvien yleistysten avulla voi käsitellä eteen tulevia uusia, erityislaatuisia ongelmia ja tapahtumia. Aristoteles korostaa kuinka fronesis, käytännöllinen järveys, vastaa ”kyvykkyyttä määritellä mikä on hyvää sekä yksilölle että yhteisölle” (Melaney 2006, 467). Näin Arendt halusi korostaa poliittisen elämän performatiivista puolta, ihmisten kyvykkyys merkityksellisyydenannon taustalla on sitoumus tulevaisuuteen. Näin poliittista elämää ei ole instrumentaalisesti määriteltä ennakkoon ja joka ei ole redusoitavissa naturalistiin premisseihin, vaan sitoumukseen antaa ihmiselle paikka maailmassa ja oikeus määritellä ehtonsa.

loppua. Työ etenee syklisesti ja sitä johdattaa biologiset tarpeet. *Animal laborans* on Marxin kehittänyt käsite, jonka mukaan ihminen on työtä tekevä eläin, jonka tehtävänä yhteisössä on olla tuottava (ks. esim. Wolff 2002). Marxia kritisoiden Arendt erottaa työn ja tekemisen toisistaan. Arendt toteaaakin seuraavaa:

*Tosiasiana pysyy se, että Marx kaikkialla teoksissaan määrittelee ihmisen animal laboransiksi ja johdattaa hänet sitten yhteiskuntaan, jossa työntekoa, tätä suurinta ja inhimillisintä voimaa, ei enää tarvita. Meille jätetään jokseenkin ahdistava vaihtoehto tuottavan orjuuden ja tuottamattoman vapauden välillä. (Arendt 2002, 90)*

Canovanin mukaan työn aktiviteetilla on kuusi piirrettä; se on luonnonmukaista, syklistä, uuvuttavaa, välttämätöntä, hedelmällistä ja yksityistä (Canovan 1992, 122–124). Työn tekeminen on Arendtin mukaan ihmisille ominaista, koska työn voima turvaa ihmisen olemassaolon ja maailman jatkumisen (Arendt 2002, 96–98).

Tästä huolimatta ihmisen tulee suojata itsensä luonnon prosesseilta, ja se onnistuu Arendtin mukaan ottamalla ohjat omiin käsiinsä luonnolta, säilyttäen luonnon hyödykkeitä tuholta (Arendt 2002, 103). Arendtin analyysi työstä liittyy läheisesti hänen analyysiinsä modernista maailmasta. Työn levittäytyminen modernina aikana kaikille inhimillisen elämän osa-alueille on johtanut käsitykseen ihmisestä ”eläimenä” (Canovan 1992, 126). Ihmiskunnan selviytyminen ei rajoitu biologisten välttämättömyyksien turvaamiseen, vaan se tarvitsee tämän lisäksi maailmallisuuden ehtoa, joka toteutuu valmistamisen kautta.

### 3.1.2 Valmistaminen

Arendt viittaa valmistamisella (*work*) keinotekoisien maailmamme luomiseen, jonka ihminen *homo faberina* on mahdollistanut. Keinotekoisuus vastaa ihmisen olemassaolon luonnottomuutta (Arendt 1998, 7). Valmistaminen erottaa maailmamme luonnosta, tavoitteenaan saada aikaan pysyvyyttä ja kestävyyttä. Elämän ehtona on siis ihmiskunnan maailmallisuuden varmistaminen. Valmistamisen avulla ihmiskunta luo herruutensa asettamalla itsensä luonnon ja esineiden ylitse (Arendt 2002, 7). Työ (*labor*) on sen sijaan luonnon vaatimuksille alisteinen. Tämän lisäksi valmistaminen eroaa työn toiminnasta sen julkisuuden vuoksi; kaikki mitä yksilö tai ihmiskunta valmistaa on yhteisesti ihmiselle tehty (Arendt 2002, 140–141). Täten luonnon esineellistämisen avulla ihminen asettaa itsensä luonnon ja maailman herraksi (Arendt 1998, 36). Erityistä valmis-

tamiselle on sen tavoite pyrkimään löytämään hyötyä kaikessa tekemisessään – tuottamatonta tai hyödytöntä toimintaa ei tulisi priorisoida (Arendt 2002, 319).

Valmistamisen avulla pyritään siis kestävyYTEEN. Esineiden, kuten talon tai kirjan, avulla taataan ja saadaan aikaan pysyvyys kuolevaiselle elämälle. Kestävyys on ihmisen keino keskeyttää luonnon syklinen kehitys. Valmistamisen objektiiviset ja pysyvät luomukset konstituoivat ihmisten tekemän maailman ja ihmiselämän toiminnallisen vakauden (Arendt 1998, 133). Tämä maailmallinen objektiivisuus antaa ihmisille mahdollisuuden toimia subjektiivisesti maailmassa, sallien ihmisille mahdollisuuden huomioida luonto jonain objektiivisena kokonaisuutena. Toisin sanoen, valmistaminen tekee luonnolliselta maailmasta ”maailman” ja estää ihmistä ajautumasta kulutuksen loppumattomaan sykliin (Janover 2011, 27). Mikäli ihmisten ja luonnon välissä ei olisi tätä maailmaa, ihmisten ei olisi mahdollista ottaa osaa historiaan, toimintaan, eikä myöskään jättää jälkeään maailmaan.

### 3.1.3 Toiminta

Koko Arendtin toiminnan teorian punaisena lankana on monimutkaisten ihmisten välisen verkostojen luontainen moninaisuus ja vapaus (Passerin d’Entrèves 1994, 66). Tämä moninaisuuteen perustuva inhimillisten suhteiden verkko on todellisuuden välitila, jossa aineettomasti puheen ja toiminnan avulla käsitellään aineellisia ja maailmallisia asioita (Arendt 1998, 183). Moninaisuus perustuu yksinkertaiseen faktaan jokaisen ihmisen ainutkertaisuudesta (Arendt 2002, 7). Arendtin ajattelussa toiminta vastaa ihmisten moninaisuuden ehdon täyttymistä. Kun työn ja valmistamisen aktiviteetit voidaan käsittää erotuksena ihmisten keskinäisestä aineettomasta vuorovaikutuksesta, toiminta edellyttää muiden ihmisten läsnäoloa (Arendt 1998, 180). Toiminnalla on kuitenkin kaksijakoinen luonne, koska siihen sisältyy sekä periaatteet ihmisten samanlaisuudesta että erilaisuudesta (Arendt 1998, 175–176). Arendt viittaa inhimillisellä samankaltaisuudella ja erilaisuudella moninaisuuteen: kaikki ihmiset kuuluvat samaan ihmislajiin omaten universaalin ajattelukyvyn, jonka avulla on mahdollista ymmärtää merkityksellistä puhetta. Erilaisuuden myötä jokaisella yksilöllä on uniikki biografia ja perspektiivi maailmaan. Yksilö ilmaisee puheen ja teon avulla muille ihmisille kuka ja millainen hän on. Moninaisuuden prinssiipin avulla jokainen ihminen on kykeneväinen osallistumaan toiminnan verkostoihin ja suhteisiin, jotka ovat väistämättä monimutkaisia ja ennakoii-

mattomia (Passerin d'Entrèves 1994, 70–71). Arendt pyrkii samanlaisuuden ja erilaisuuden käsitteiden kautta havainnollistamaan sekä ihmisten samanaikaista samanlaisuutta että perustavanlaatuista erilaisuutta (Arendt 2002, 8). Kukaan ei siis koskaan elä täysin samanlaista elämää kuin toinen, niin historiassa, nykyisyydessä kuin tulevaisuudessa.

Arendtille toiminnan perusluonteeseen kuuluu, että toiminta itse on aina arvaamatonta (*unpredictability*) ja peruuttamatonta (*irreversibility*) (Arendt 1998, 236–242). Toiminnan aloittamisesta seuraa välttämättömästi jokin laajempi prosessi maailmasta. Toiminta on arvaamatonta, koska sen vaikutuksia ei voida koskaan tietää tai saada selville aukottomasti. Peruuttamattomuus on sidoksissa toiminnan arvaamattomuuteen ja rajoittamattomuuteen, koska inhimillisen toiminnan prosesseja ei voi perua. Toiminnan seurausten ketjuja ei voi siis mitätöidä samalla tavoin kuin keinotekoisia artefakteja (Passerin d'Entrèves 1994, 80–81). Näitä kahta toiminnan perusluonnetta kuvaavaa piirrettä vastaa inhimilliset kyvyt tehdä lupauksia (*promising*) ja antaa anteeksi (*forgiveness*). Lupauksilla voi vastata arvaamattomuuteen, koska vain lupausten täyttämällä yksilö voi ylläpitää maailmansa jatkuvuutta (Arendt 1998, 245). Toiseksi, ainoastaan anteeksi antamalla yksilön on mahdollista ”peruuttaa” itsessään peruuttamaton toiminta. Ilman anteeksiantoa ihmiset jäisivät ainiaan toimintansa seurausten kahleisiin (Arendt 1998, 238). Näiden toiminnan perusluonteiden merkitys on inhimillisen elämän jatkumisen mahdollistaminen. Ne ovat siis elementtejä maailmalliseen vapauteen.

Ihminen toimii maailmassa, koska sen ansiosta on mahdollista jättää jälki ihmiskunnan historiaan. Arendtille ainoastaan toiminta ja puhe mahdollistavat merkityksellisen elämän. Elämä ilman puhetta ja toimintaa on käytännössä kuollut maailma, koska kun ne loppuvat, ihmisen elämän moninaisuudelle ei ole enää edellytyksiä (Arendt 2002, 177). Passerin d'Entrèvesin (1994, 71) mukaan Arendtin toiminta on piirteeltään symbolista, koska se pohjautuu kieleen. Toiminnallisuus merkitsee puhetta ja puhe ja symbolit merkitsevät toimintaa. Kun toiminta aktualisoi syntyväisyyden elämän ehdon, puhe taas aktualisoi moninaisuuden ehdon, jolloin ihminen voi elää uniikisti muiden samanarvoisten ihmisten keskellä (Arendt 1998, 175). Ihmiset paljastavat heidän todelliset identiteettinsä ja tuovat uutta julki toiminnan ja puheen avulla. Esiin-

tymisen<sup>17</sup> kautta ihminen näyttää *kuka* hän on, eikä sen sijaan *mikä* ihminen on (Arendt 1998, 208). Tästä syystä toiminnalla on aina nimi. Esiintymisen myötä hänelle alkaa muodostua identiteetti, minuus. Arendtilaista näkökulmaa esiintymiseen voi kuvailla näin: joka kerta kun esiinnyimme uudestaan ja meistä tehdään uusia tulkintoja, myöskin metaforisesti synnymme uudestaan (Barbour & Zolkos 2011, 1). Toisin sanoen, kaikki mitä yksilö sanoo tai tekee, paljastaa sen *kuka* hän on. Näin yksilön persoonallinen identiteetti eroaa pelkästä fyysisyydestä olemuksesta, joka on ihmisille samankaltaista (Arendt 1998, 179). Jos yksilö tahtoo olla uniikki, erilainen kuin muut, tulee hänen harjoittaa esiintymistä muiden ihmisten seassa. (Arendt 2002, 179–181).

Arendt kritisoi modernin aikakauden tapaa pitää vapautta subjektiivisena ilmiönä, koska vapautta on mahdollista tarkastella vasta kun suhteuttaa itsensä muihin yhteisön jäseniin yhdessäolon myötä. Toimijan identiteetti on kriittisesti kytkeytynyt yhteen toimijan tarinan kanssa, konstituoiden toimijan merkityksen maailmassa. Näin tarinat luovat yksilön elämäntoiminnalle totuudenmukaisuutta ja merkityksellisyyttä. Tarinat luovat muistoja, joiden avulla taistella toiminnan haurautta vastaan, koska toiminta on modernissa ajassa vaarassa pudota unohdukseen (Arendt 1998, 189–191). Vain yleisön läsnäolo voi pelastaa toiminnan unohdukselta. Antiikin maailmassa yhteisön virkaa hoiti *polis*, jossa tarinat toimivat maailmasta vieraantumisen esteenä. *Polis* oli organisoitu muistamisen tila (Passerin d'Entrèves 1994, 74–76). Taulukossa 2 on hahmoteltu kategorisoitu yhteenveto Arendtin toiminnan muotojen ehdoista.

Taulukko 2<sup>18</sup>. Arendtin toiminnan muotojen ehdot ja aktiviteetit.

<b>aktiviteetti</b>	<b>työ (labor)</b>	<b>valmistaminen (work)</b>	<b>toiminta (action)</b>
	ihmisruumiin biologinen prosessi	ihmisten valmistama keinotekoinen maailma	ihmisten välinen maailma
ehto	elämä itse ja ikuinen paluu – ei alkua tai loppua	maailmallisuus ja kestävyys	moninaisuus
tehtävä	yksilön ja lajin henkiinjääminen, vält-	välineellisyys ja pysyvyyden ja kestävyysden ai-	yhdessä elämisen merkitys, muistami-

<sup>17</sup> Arendt lainaa käytännön esiintymisen käsitteen (*Erschlossenheit*) Heideggerilta, jonka mukaan yhtenä ihmisten tehtävänä on olla maailman "näyttäjiä" (*world disclosers*). Kristevan mukaan Arendt ottaa esiintymisen pois eksistentiaalisesta kontekstista tehden siitä poliittista (Kristeva 2001, 70).

<sup>18</sup> Muokattu versio Koivusalon (2014) esittämästä taulukosta.

	tämättömyyksen turvaaminen	kaansaaminen	nen ja historia
toiminnan muoto	kiertokulku – kulutus	selkeä alku ja loppu	uuden aloittaminen

### 3.1.4 Inhimillisen toiminnan aktiviteettien käsitteellinen tarkoitus

Toiminnan muodoilla on tämän tutkimuksen kannalta kaksi käsitteellistä tarkoitusta. Ensimmäinen koskee *loputtoman prosessuaalisuuden irtikytkestä ihmisen toiminnallisesta elämästä*. Arendt siis syyttää modernin yhteiskunnan laittaneen etusijalle prosessuaalisen työnteon poliittisen toiminnan sijasta. Työnteon toistuvuuden luonne ja prosessien päättämättömyys indikoivat, että talouden dynamiikan tavoite on sen itsensä ylläpito, eikä esimerkiksi pysyvyyden ja kestävyysajan aikaansaaminen (Arendt 1998, 122). Modernin kapitalismin kiihtyminen on siis muuttanut valmistamisen aktiviteetin prosessuaaliseksi. Näin ihmisen yksilöllinen elämä on jäänyt toissijaiseksi yhteiskunnan ”elämän”, eli jatkuvan talouskasvun dynaamisuuden ylläpitämisen varjoon (Braun 2007, 17). Tämän lisäksi modernin tieteen kehityksen johdosta valmistus alistaa toiminnan, jolloin utilitaristinen elämänasenne nousi keskiöön toiminnan yli. Tätä voi kutsua myös uudelleenlaisiksi ajallisuuden malliksi, joka perustuu biologistiseen ymmärrykseen elämästä. Prosessuaalinen ajallisuus, jonka Braun (2007, 7) linkittää myös modernin ajan teknokraattiseen käsitykseen politiikasta, on myös ajanut ihmiskunnan etsimään ikuisuutta ja kuolemattomuutta esimerkiksi bioteknologian avulla. Prosessuaalisuuden ikuisuus vie siis kahlehtivaan muuttumattomuuteen (Arendt 1998, 153). Yhteiskunnallisen muuttumattomuuden vastapainoksi Arendt korostaa syntyväisyyden käsitteen tärkeyttä. Ihmisen toiminnan peruspiirteitä on peruuttamattomuus ja ennalta-arvaamattomuus. Näihin kahteen voidaan vastata anteeksiannolla ja kyvyllä luvata. Kyky luvata tekee yhden keskeisimmistä eroista ihmisen ja eläimen välillä (Arendt 1998, 244). Kun ihminen on kykeneväinen lopettamaan automaattisia prosesseja, eläimet ovat ehdollistuneita biologiseen sykliin. Syntyväisyys on ensisijaisesti vapaus aloittaa uutta, mahdollisuus vaikuttaa elämään syntymisen ja kuoleamisen välissä, ottaen siis pesäeroa ikuisuuteen ja prosessuaalisuuteen (Kristeva 2001, 157). Passerin d’Entrévesin (1994, 67–68) mukaan Arendt näkee toiminnan nimenomaan maailmallisuuden säilyttämisenä



automaattisten luonnollisten prosessien edessä. Passerin d'Entrévesin (1994) mukaan Arendtin ajatus modernin ajan prosessuaalisuudesta on ambivalentti. Yhtäältä Arendt luonnehtii modernin ajan imaisseen sisäänsä luonnon ja historian, joka on redusoinut *vita activan* prosessuaalisuuden kategorian alle, ja toisaalta Arendt väittää prosessien olevan syvästi inhimillisen toiminnan väistämätön tulos. Arendtin huomion ambivalenssi tulee esiin siinä, miten toiminnan kapasiteetti (uuden aloittaminen) voidaan sovitaa yhteen seurausten automatiikan (välttämättömyys) kanssa. Edelleen jää avoimeksi kysymys vapauden ja välttämättömyyden, eli toiminnan ja prosessien välisestä suhteesta, koska toiminta itsessään aloittaa näitä prosesseja (Passerin d'Entréves 1994, 53–58). Ambivalenssista pois pääseminen edellyttää, ettei Arendtin inhimillisiä aktiviteetteja tarkastella kategorisesti.

Kun kategorisuudesta luovutaan, avaa se mahdollisuuden jäsentää inhimillisen toiminnan toinen käsitteellinen tarkoitus: *käsittää inhimillinen toiminta elämän säilyttämisenä*. Sen sijaan että inhimillisiä aktiviteetteja analysoidaan tiukasti erilleen rajattuina, Markell (2011) näkee työn, valmistamisen ja toiminnan roolit arkkitehtoniksi. Käsitteiden analyttinen voima todellistuu vasta kun käsitämme työn, valmistamisen ja toiminnan käsitteellisen päällekkäisyyden. Kolmikkoa ei pidä ymmärtää yksittäiseksi, funktionaalisesti eroavaisiksi konsepteiksi, vaan jännittyneiksi kahden käsiteparin konjunktioiksi – työ ja valmistaminen, valmistaminen ja toiminta – jotka operoivat eri tavoin ja tarkoituksin. Ensimmäisen käsiteparin tarkoitus on rakentamaa muuri työn ja valmistamisen välille. Toisen käsiteparin tarkoituksena on luoda silta valmistamisen ja toiminnan välille. Näin voidaan vastata reduktionismin uhkaan, joka ilmenee valmistamisen ja toiminnan käsitteiden ja ilmiöiden välisten suhteiden köyhtymisenä nykyajassa, ja pyrkii tutkimaan näiden käsitteiden välisiä kytköksiä ja keskinäisriippuvuuksia. Markellin mukaan valmistamisen käsitteellä on uniikki rooli Arendt aktiviteettien muodollistamisen tematiikassa, koska käsitteen tarkoituksena on osoittaa valmistamisen ja toiminnan välisen yhteyden merkitys yhteiskunnallisen elämän säilyttämiseksi. Näin ollen inhimillisten aktiviteettien arkkitehtonisuus osoittaa, ettei *Vita Activa*n tarkoitus ole puhtaan, sisällöttömän toiminnan yliveraisuuden korostaminen. Sen sijaan pyrkimyksenä on integroida uudelleen ymmärrykset inhimillisistä aktiviteeteista instrumentaalisina ja merkityksellisinä performansseina, jota ennen pitää ymmärtää valmistamisen olevan muutakin kuin pelkästään hyödyllisten, fyysisesti kestävien objektien valmistusta. Näin ollen kaikkien aktiviteettien alistaminen tekemiseksi ei tarkoittaisi uh-

kaa ainoastaan toiminnalle, vaan myös valmistamiselle, jonka keskiöön kuuluu maailman maailmallisuuden säilyttäminen nykyajan kuluttamisen prosessien keskellä. (Marekell 2011, 16, 19–20).

## 3.2 Arendtin ajattelun tilallisuus

### 3.2.1. Yksityisen ja julkinen – polis kansalaisten näyttäytymistilana

Arendtin erotellessa julkisen ja yksityisen maailman toisistaan Arendt argumentoi inhimillisten aktiviteettien sijoittuvan historiallisesti kolmelle eri alueelle; Antiikin Kreikassa näitä olivat julkinen (*polis*) ja yksityinen (*oikos*). Näiden lisäksi modernissa ajassa nousee sosiaalisen alue (yhteiskunta) sekoittaen yksityisen ja julkisen keskenään (Arendt 1998, 20–25). Puhe ja toiminta, joiden kautta ihminen voi toteuttaa itseään poliittisesti, ovat Arendtin mukaan poliittisesti merkittäviä vain julkisessa esiintymisen tilassa (Arendt 1998, 51–52). Emme luo omia tarinoitamme, vaan tarinat ja identiteetit syntyvät vasta muiden käsityksistä julkisessa maailmassa (Arendt 1998, 52–56). Canovan mukaan Arendtille todellisuus paljastuu ainoastaan julkisessa maailmassa, jossa erilaisuus ja moninaisuus voivat muodostua ja tuottaa inhimillistä elämää (Canovan 1992, 112). Julkisessa maailmassa ihmiset voivat olla yhtäaikaaisesti sekä yksilöitä että moninaisia. Tällä julkisella tilalla on samankaltaisuuksia antiikin *poliksen* kanssa. Ilman pääsyä julkiseen tilaan yksilö voi menettää käsityksensä ja kokemuksensa muista henkilöistä ja ympäröivästä yhteisöstä. Mikäli näitä käsityksiä ja kokemuksia muista ei voi saavuttaa, on edessä itse todellisuudesta irtaantuminen. (Arendt 1977, 154–155).

Arendtin mukaan yksityisen maailman tarkoituksena on ylläpitää elämää, tosin modernissa maailmassa myös merkitystä työnteon kautta (Arendt 1998 47–48). Yksityinen alue on välttämättömyyden ehdollistama tila. Työstä on tullut modernin myötä julkisen esiintymisen keskeisin muoto ja tapa osoittaa erinomaisuuttaan. Kuitenkin vasta yksityisten biologisten tarpeiden täytyessä yksilö on valmis kohtaamaan julkisen maailman, koska vain välttämättömyyden tilassa elävä ihminen on vankina julkisesta, poliittisesta elämästä. (Arendt 2002, 31). Julkinen on täten riippuvainen yksityisestä. Arendtin *poliksen* voi käsittää metaforana, koska Arendt ei viittaa *poliksella* ainoastaan antiikin poliittisiin instituutioihin, vaan kaikkiin historiallisiin instansseihin, joissa toiminnan ja puheen julkinen kenttä on jaettu vapaiden ja tasa-arvoisten kansalais-

ten kesken. *Polis* on yhteisöllisen vallan tyyssija. Se on ihmisten yhdessä elämisen ja toimimisen materiaallinen voima, joten ilman julkista aluetta ei voi olla olemassa (Arendt 1998, 200–201). Arendt ei pyrkinyt *Vita Activassa* rekonstruoimaan idealisoitua versiota Antiikin *poliksesta*, vaan pyrki osoittamaan toiminnan tärkeyttä uuden aloittamiselle ja sen merkitystä poliittiselle kokemukselle, mikä uhkaa kadota modernissa maailmassa (Canovan 1992, 14). Kuten kappaleessa 3.1.3. tuotiin esiin, *polis* on muistajien organisoinnin tila, joten se ei ole fyysinen sijainnin kanssa riippuvainen. *Poliksen* ideaali on sovellettavissa mihin tahansa alueeseen, missä sen tilallisuus pätee (Kristeva 2001, 71). Arendtin *polis* on yksilön näyttäytymistila<sup>19</sup> (*space of appearance*).

Näyttäytymistilan olemassaolo on riippuvainen toiminnan aktiviteetista, ollen näin yhteenkuuluvuuden potentiaalisuuden tila (Passerin d'Entrèves 1994, 76–77). Ihmiset tuottavat intentionaalisesti tilallisia järjestelyitä vuorovaikutukselle (Arendt 1998, 37).

*Näyttäytymistilan erikoisuus on, että toisin kuin kätten aikaansaannosten tuloksena syntyneet tilat, se ei selviä syntymähetkensä todellisuudesta, vaan häviää. Näin ei käy pelkästään ihmisten hajaannuttua – niin kuin suurissa katastrofeissa, joissa kansan poliittinen yhteisö tuhotaan – vaan toimintojen itsensä päätyttyä tai hävittyä. Riippumatta siitä, missä ihmiset kokoontuvat, näyttäytymistilan olemassaolo on mahdollista, ei välttämätöntä tai ikuista.* (Arendt 2002, 206).

Tämä näyttäytymistila on siis kontingentti luonteeltaan. *Poliksen* idea on mahdollistaa diskurssi subjektiivisista lähtökohdista katsoen nimenomaan tästä jaetusta maailmasta yhteisön jäsenten kesken (Arendt 2005, 128). Panoksena on persoonallisen identiteetin kehitys ominaisuuksien, lahjakkuuksien ja puutteiden ehdollistuneisuudella. Julkiseen tilaan pääsy ei ollut ainoastaan materialistista, vaan siihen sisältyi oletamus ”itsensä omistamisesta”. Omistajuus itsestään oli esipoliittinen ja vapaana olemisen ehto (Arendt 1998, 32). Orjuus kehitettiin, koska perustavanlaatuinen tarve poliittiseen toimintaan edellytti vapautumista elämän välttämättömyyksistä (*labor*) (Arendt 1998, 83–84).

---

<sup>19</sup> Näyttäytymistila on fenomenologinen selite, joka viittaa Heideggerin käsitteeseen maailmassa olemisesta (*being-in-the-world*), Arendt kuitenkin ottaa askeleen sivuun Heideggerista pyrkimällä osoittamaan inhimillisen toiminnan olevan muiden-kanssa-olemista (*being-with-others*, *Mitsein*).

### 3.2.2 Moderni aika, animal laboransin voitto ja työyhteiskunta

*Vita Activassa* Arendt kritisoi sosiaalisen nousua julkisen alueen kustannuksella, taloudellisten ja byrokraattisten tekijöiden dominoimassa politiikkaa (Benhabib 1996, 23–25). Arendt erotti toisistaan modernin aikakauden ja modernin maailman, jotka muuttivat perustavanlaatuisesti inhimillistä olemista. Moderni aikakausi kesti 1600-luvulta aina 1900-luvulle saakka, jolloin ihmiskuntaa kohtasi maailmasta vieraantuminen ja sosiaalisen nousu. Moderni maailma alkoi 1900-luvulta maailmansotien ja teknologioiden, kuten ydinpommien, kehittymisen myötä. *Animal laboransin* voitto on määritellyt molempia ajanjaksoja, modernin maailman jatkaessa hahmon voittokulkua. Työn muutoksen kontekstissa keskeistä on, että Arendt näki sosiaalisen nousun johtaneen työn ja työyhteisöjen merkityksen kasvuun (Arendt 1998, 101).

Arendtin yksi keskeisimpiä kritiikkejä modernissa ajassa on konformismin nousu, koska normien mukainen käyttäytyminen uhkaa syrjäyttää poliittisen toiminnan. Sosiaalinen toiminta yhteiskunnassa edellyttää sen jäseniltä tietynlaista käyttäytymistä, jopa normalisointia. Konformismin ilmiö johtaa Arendtin mukaan ”ei-kenenkään-johtamiseen”. Sosiaalisen nousun institutionaalinen konformismi karsastaa todellista yksilöllisyyttä (Arendt 1998, 35–41). Tätä kuvaa markkinatalouden laajentumista modernina aikana. Laajentumista luonnehtii rajattomasti kasvava pääoma ja vaurauden kasautuminen, mikä on vienyt kulutuksen ja tuotannon julkiseen maailmaan. Näin poliittinen päätöksenteko on alkanut muistuttaa ”kansallista huusholliä” (Arendt 2002, 38–49). Toisin sanoen poliittisista ongelmista tehdään sosiaalisia ongelmia (huusholli), mikä alentaa poliittiset ongelmat yksityisiksi kysymyksiksi. Arendt kritisoi juuri tämänkaltaisten politiikkatoimien sisäänrakennettua konformistista olemusta, koska ne sulkevat täysin pois yksilöllisyyden tavoittelun poliittisella toiminnalla (Arendt 2002, 51–53). Tämä näyttäytyy Arendtille utooppisena olettamana yksilöiden todellisesta toiminnasta työmarkkinoilla, toisin kuin modernin maailman työn organisoinnin monoliittiset käyttäytymisen mallit<sup>20</sup> olettavat.

Nämä yksilöä pelkistävät tekijät johtivat Arendtin jälleen kritisoimaan massayhteiskuntaa, joka syntyi työyhteiskunnan noususta. Työyhteiskunta nousi ni-

---

<sup>20</sup> Johon sortuvat sekä klassisen liberalismiin että kommunismin aatteet; Arendtin mukaan sekä Smith että Marx eivät ”tienneet mitä tekevät” koska he sekoittivat työn ja valmistamisen (Canovan 1992, 122). Arendtin mukaan kommunismin alla kaikki valmistaminen nähdään työnä, ei sen tuottamien hyödykkeiden vuoksi, vaan koska näitä hyödykkeitä ei käsitetä niiden maailmallisen, objektiivisen laadun mukaan, vaan ainoastaan työn itsensä normatiivisena ylläpitämisenä (Arendt 1998, 99).

menomaan biologisten tarpeiden ylläpitämisestä työn ja valmistamisen kautta modernin teollisen tuotannon prosessien saattamana (Arendt 2002, 54, 101–106). Modernissa maailmassa tapahtunut sosiaalisen nousu on tarkoittanut *animal laboransin* voittoa inhimillisestä toiminnasta. Tällä ”voitolla” Arendtin tavoitteena on osoittaa, kuinka työnteon arvoja (biologiset prosessit, tuottavuus, yltäkylläisyys) arvostetaan toiminnan aktiviteetin arvojen (vapaus, moneus, solidaarisuus) ylle. Tämä kehitys myös vei Arendtin arvion mukaan ihmiskunnan ”liian lähelle luontoa”, koska tällöin unohdimme maailman säilyttämisen jatkuvien tuotantoprosessien edessä<sup>21</sup>. Arendt käsittelee luonnon kategorialla myös modernin ajan keinotekoisuuden kautta; ihmiset tietoisesti hylkäävät valmistamiaan asioita, koska tiede ja uudet tekniikat<sup>22</sup> mahdollistavat luontomme keinotekoisien laajentamisen.

Työyhteiskunnan käsitteen yksilöt ovat yhteisön jäseniä, jotka suhteutuvat toisiinsa ainoastaan elämän ylläpitämisen välineinä. Työntekijät sopeutuvat tuotannon harmoniaan, eivätkä todellisuudessa ole yhteisö (Arendt 2002, 260–261). Tämänkaltaisen yhteiskunta mahdollisti myös osallistumisen kulutuksen prosessiin, jolloin yksilö alkoi identifioitua kuluttajana. Kun tieteen ja teknologian myötä tuottavuus kasvoi kasvamistaan, ihmisten vapaa-ajan määrä nousi. Kuitenkin lisääntynyt vapaa-aika kohdistettiin kulutukseen eikä maailman rakentamiseen. Työn ja kulutuksen konformismi loi Arendtin mukaan lopulta kulutusyhteiskunnan (Arendt 2002, 137–138, 257–258). Moderni aika siis kerrostutti yhteiskunnallisia toimijoita kulutuskäyttäytymisen mukaan. Kulutuskäyttäytyminen vei fokuksen ulkomaailmasta yksilön subjektiviteettiin, mikä on johtanut maailmasta vieraantumiseen (Arendt 1998, 69, 253–254).

### 3.2.3 Arendtin näkemys kansalaisen poliittisesta toimijuudesta ja kyvykkyydestä

Mahdollisuuksien tasa-arvo on keskeisessä asemassa Arendtin ajattelussa. Tämän alaluvun tarkoituksena on esitellä Arendtin käsitystä yksilön mahdollisuuksista poliittiseen toimintaan. Käsittelen ensin Arendtin tulkintaa kansalaisen poliittisesta toimijuudesta,

---

<sup>21</sup> Passerin d’Entrèves (1994, 51–53) kritisoi Arendtin luontoa koskevia kategorioita niiden sisäisestä ristiriitaisuudesta; maailma näyttäytyy sekä liian luonnollisena (eli liiallisena työn dominanssina) että liian keinotekoisena (eli liiallisena teknisyytenä), jolloin Arendt ei missään vaiheessa kykene selittämään tätä kaksiselitteisyyttä. Passerin d’Entrèvesin mukaan yksi tapa tulkita Arendtin kaksiselitteisyyttä luonnon suhteen on käsittää taiteen ja luonnon välinen suhde ymmärtämällä taide jonain, joka täydentää luontoa.

<sup>22</sup> Sana *technē* tarkoitti kreikkalaisille sekä taitoa, sovellettua tiedettä että taidetta (*art*). Passerin d’Entrèvesin (1994, 53) mukaan Arendt saattoi käsittää modernin ajan orjuuttaneen luonnon näin vieraannuttaen sen itsestään. Antiikin ihmisille *technē* nimenomaan täydellisti luontoa, ei orjuuttanut sitä.

jonka jälkeen tuon esiin Arendtin käsitystä poliittisesta kyvykkyydestä. Passerin d'Entrévesin mukaan Arendtin poliittinen toiminnan ominaisuudet voidaan jakaa kolmeen poliittisen aktiviteetin alaan (Passerin d'Entréves 1994, 147–148). Ensinnäkin julkinen elämä ja poliittiset aktiviteetit ovat yleisesti ottaen keinotekoisia, eivät suinkaan jotain ihmisen elämän luonnollisia аспекteja. Ihmisillä ei ole luonnollista taipumusta politiikkaan, vaan Arendt näki politiikan toteutumisen saavutuksena, jossa ylittää elämän välttämättömyyksien kahleet. Poliitiikkaa on siis ollut olemassa vain erittäin harvoin aikoina. Kuten kappaleessa 3.2.1. tuotiin esiin, politiikka on Arendtin mukaan ihmisten väliseen maailmaan kuuluva ilmiö ja siten ihmisen luonnolle jotain täysin ulkoista<sup>23</sup> (Arendt 2005, 95). Villan tulkinnan mukaan Arendtin yksi keskeisimmistä kontribuutioista on hänen käsityksensä heideggerilaisesta autenttisesta olemisesta, mikä pohjautuu nimenomaan julkisen tilan tapaan rakentaa autenttista olemista (Villa 1996, 132). Tulkintani mukaan Arendt ei kuitenkaan itse puhu julkisen tilan ”autenttisuudesta”. Arendtille poliittinen osallistuminen ei kytkeydy autenttisuuteen tai yhteisölliseen solidaarisuuteen, koska ne eivät voi koskaan politisoitua.

Toinen julkisen tilan ominaisuus koskee elämän tilallisuutta. Yhtenäisyyden saavuttaminen edellyttää jaettua julkista tilaa ja joukkoa poliittisia instituutioita, jotka mahdollistavat niille ominaisten julkisten käytäntöjen ja aktiviteettien toteuttamisen. Kolmantena julkisen kentän ominaisuutena Arendt erottelee julkiset ja yksityiset intressit. Poliittinen aktiivisuus on tavoite sinänsä, koska vain sen avulla voidaan käsitellä poliittisen elämän sisäisiä periaatteita, kuten vapautta, tasa-arvoa ja oikeutta. Julkinen intressi muodostuu nautittavaksi, kun julkisen maailman edut käsitetään joksikin mitkä ylittävät yksityisen oman edun tavoittelun. Passerin d'Entrévesin (1994, 16–18) mukaan Arendtin julkisen alue koostuu kahdesta, keskenään jännitteisestä käsitteestä, joiden välistä kamppailua Arendt ei kyennyt integroimaan yhdeksi yhtenäiseksi toiminnan malliksi. Arendtin julkinen alue on ensinnäkin dramaturginen alusta ihmisten teoille, paikka kansalaisten erinomaisuuden näyttämiselle itsensä ilmaisemisen avulla. Toinen käsite liittyy julkisen alueen diskursiivisuuteen ja solidaarisuuteen. Arendtilla on ikään kuin kaksi toiminnan mallia, joista ensimmäinen korostaa politiikan performatiivista luonnetta, toisen korostaessa keskustelua (Passerin d'Entréves 1994, 18–19).

---

<sup>23</sup> Ihminen ei siis ole myöskään Aristotelesta mukaillen poliittinen eläin, *zoon politikon*, vaan politiikan toteutuminen riippuu ihmisluonnolle ulkoisista tekijöistä. Arendtille näitä ovat esimerkiksi vapaus työstä (*labor*), olemassa oleva ihmisten valmistama keinotekoinen maailma ja ihmisten moneuden läsnäolo.

Arendtin käsitys poliittisesta kyvykkyydestä seurasi Kantin esteettisen arvostelukyvyn (*judgment*) teoriaa (Passerin d'Entréves 1994, 14). Arvostelukyky on Arendtille kykyä "ajatella edustavasti" (*to think representatively*), eli kaikkien muiden näkökulmasta, "laajennetulla mielellä". Arendt (1977, 221) näki kyvyn toimintaan "yhtenä fundamentaalisempaa ihmisen kyvykkyytenä julkisella alueella", ja tätä arvostelukykyä kutsuttiin antiikissa fronesikseksi. Passerin d'Entrévesin (1994) mukaan Aristoteleen fronesiksen ja Kantin estetiikan yhdistämisessä on kuitenkin ongelmansa<sup>24</sup>. Tästä huolimatta Arendtin arvostelukyvyn käsitteen käyttö on pätevää, koska Kantin esteettisen arvostelukyvyn teorian kolmannessa kritiikissä Kant erottaa refleksiiviset ja deterministiset arvostelmat. Arendtin käsitys arvostelukyvystä on sidottu refleksiivisiin arvostelmiin. Ero Aristoteleen fronesikseen ilmenee validiteetin vaatimuksessa; Aristoteleella fronesis on vain tiettyjen etuoikeutettujen (*phronimoi*) oikeus perustuen kokemuksellisuuden ylivoimaisuuteen, kun taas Arendtillä yksilöiden pitää vedota kanssakansalaisten arvosteluihin ja mielipiteisiin. Näin ollen sen validiteetti pohjautuu moninaisuuteen. (Passerin d'Entréves 1994, 12–14, 116, 122–123).

Isaacin (1993) mukaan Arendtin poliittisen toimijuuden käsitteen keskiössä on juuri toimintaan viittaava suorituskkyky (*performance*), joka voidaan myös sitoa instrumentaalisuuteen. Arendtin mukaan maailmallisen instrumentaalisuuden ja ei-instrumentaalisuuden välistä tilaa voi ajatella pöydän metaforan kautta. Pöydän avulla hän demonstroi käsitystään poliittisesta maailmasta materialistisen ulottuvuuden avulla; se on pöytä joka tuo ihmiset yhteen yhteisen asian puolesta, mutta samalla jakaen heidät istuttamalla henkilöt omille istuimilleen omien poliittisten kantojen kera. Ihminen asemoituu maailmaan ottamalla paikan pöydän äärellä, minkä vuoksi poliittinen toiminta on Arendtille vain ja ainoastaan ihmisten välistä toimintaa, joka tapahtuu maailmallisten objektien kautta jaetun maailman mahdollistamana. Maailman materiaallinen ulottuvuus toimii siis toiminnan mahdollistajana (Arendt 2002, 52–53). Keskeistä tässä pöydän metaforan tilallisessa tulkinnassa on sen materialistisuus. Mikäli yksilö menettää materiaalsen sijaintinsa, hän menettää automaattisesti kansalaisuutensa ja lain-suojansa. Laki voi toimia tilallisena todellisuutena, yksilön muurina "ei-kenenkään johtamassa" konformistisessa maailmassa (Arendt 1998, 62, 64).

---

<sup>24</sup> Aristoteleen fronesis rajoittaa arvostelmien tekemisen harvoille etuoikeutetuille yksilöille, joten sen validiteetti universaaliuden suhteen on heikko. Arendt ei ole epädemokraattinen ajattelija.

### 3.4 Modernin teknologian ja ihmisen välinen suhde Arendtin ajattelussa

Tieteen ja teknologian kehitys vaikutti merkittävästi Arendtin ajatteluun modernista ajasta aina 1950-luvulta lähtien (ks. esim. Cooper 1988). *Vita Activassa* voi selkeästi huomata toisen maailmansodan jälkeisen teknologisen ja tieteellisen kehityksen voiman ja sen tuoman pelon, johon vaikutti esimerkiksi ydinasevarustelu. Teoksen voidaan tulkita olevan tutkimusmatka tieteen vaikutuksesta ihmisen tietoisuuteen. Samalla tähän tietoisuuteen vaikuttaa ahdistus politiikan ja kulttuurin selviytymisestä teknologisen kehityksen, byrokraattisten hallintomuotojen ja massayhteiskunnan edessä (Yaqoob 2014, 203). Arendtin voi sanoa olleen kiinnostunut poliittisten ilmiöiden lisäksi siitä, kuinka tieteen historiallinen kehitys vaikuttaa teoreettiseen poliittiseen ajatteluun. Arendt kuvailee tieteen ja teknologian määrittelemää maailmaa seuraavanlaisesti: se on maailma, jossa objektiivinen totuus ja käytännön tietotaito johdetaan kosmisista ja universaaleista laeista, erotettuna maallisista ja luonnollisista laeista (Arendt 1998, 268).

Heidegger vaikutti merkittävästi Arendtin näkemyksiin teknologiasta (ks. esim. Benhabib 1996, 104–106). Heideggerin (1977) mukaan teknologia tuo esiin, paljastaa (*bringing-forth*<sup>25</sup>) maailmasta jotain mikä on ollut aikaisemmin kätkössä, mikä viittaa *poiesikseen*. Moderni teknologia kuitenkin eroaa *poiesiksesta*, koska se pohjautuu fysiikkaan eksaktina tieteenä. Näin sen tarkoitus muuttuu luonnon paljastamisesta luonnon haastamiseksi (*challenging-forth*), koska tehokkuuden korostamisen johdosta teknologia asettaa luonnolle kohtuuttomia vaatimuksia (Heidegger 1977, 6). Moderni teknologia näkee jopa ihmiset pelkkänä varantona (*standing-reserve*<sup>26</sup>). Tätä ajattelutapaa Heidegger hahmotteli käsitteen *Gestell* avulla. Modernilla ja teollisella teknologialla on taipumusta paljastaa ihmisen olemista ja toimintaa, joka konstruoi ja järjestää ihmisiä ja ihmisten ympäristöä. Kaikesta tulee pelkkää teknologialle alistunutta ”kehikkoa” (*Gestell*) (Heidegger 1977, 9). Arendtin kiinnostus tieteen historiaan ja teknologian kehitykseen juontuu myös hänen totalitarismia analysoivasta teoriasta (Baehr 2010). Arendt kuvaili tunnetussa teoksessaan *The Origins of Totalitarianism* (1951) kuinka modernin ajan politiikkaa on leimannut luonnontieteistä pohjautuvan behaviorismin ilmaantuminen poliittiseen käyttäytymiseen. Näin on noussut usko kontrolloida ja ennustaa ihmiskunnan elämää. Tämän lisäksi Arendt kritisoi aikalaistensa (ks. esim. Brick

---

<sup>25</sup> Tätä paljastamista voi kutsua luonnollisen totuuden (*aletheia*) esiintuonniksi.

<sup>26</sup> Heidegger demonstroi tätä metsänhoitajan ja paperiteollisuuden esimerkillä. Metsänhoitajan suhde paperi- ja printtiteollisuuteen on odottava, koska hänen tehtävänä on ”seisoa” valmiudessa odottaessaan teollisuuden toivomuksia (Heidegger 1977, 8).



1998, 34–37) kuvauksia modernin maailman ”väärinajattelusta”, jossa ihmiset suosivat kulutusta ja taloudellisen edun tavoittelua maailman säilyttämisen kustannuksella (Arendt 1998, 319).

Arendt erittelee *Vita Activassa* lyhyesti historiallisen näkemyksen teknologian ja teollistumisen keskeisimmistä kehitysvaiheista modernina aikakautena, jolloin koneellistaminen on syrjäyttänyt välineet ja työkalut. Ensimmäinen vaihe alkaa höyrykoneen keksimisestä. Tällöin koneellistuminen noudatti edelleen luonnollisten prosessien ja voimavarojen hyödyntämisen kaavaa, ja jonka materiaalisena voimana toimi hiili- ja likavokset. Seuraava keskeinen teknologinen kehitysvaihe syntyi sähköä käytön myötä. Sähköä avulla on kyetty tekemään hyödyntämään luonnon prosesseja uudella tavalla ihmiskunnan omiin maailmallisiin tavoitteisiin. Arendt kutsui tätä rakentamisen vallankumoukseksi; asioiden kokoaminen ei enää edellytä vaiheittaista työprosessia, vaan se on ”jatkuva prosessi”. Näin valmistaminen, *homo faber*in aktiviteetti, alkoi noudattaa samoja säännönmukaisuuksia kuin työn aktiviteetti. Arendtin mukaan automaatio toimii näiden kehitysvaiheiden tuoreimpana etappina, joka ”valaisee koko koneistamisen historiaa” (Arendt 1998, 149). Tässä vaiheessa teknologian kysymyksenä ei ole enää teknologian vapauttaminen luonnosta, vaan maailman ylläpitäminen loputtomilta prosesseilta. Arendtin mukaan luonnonvoimien kanavoiminen ihmisten maailmaan teknologian avulla muuttaa itse maailman tarkoituksellisuutta. Luonnon valmistamien objektien olemassaolo on riippuvainen sen omasta prosessista, joten ne omaavat luontaisesti automatiikan piirteen. (Arendt 1998, 147–150).

Arendtin mukaan keskeisin teknologiaan liittyvä yhteisöllinen kysymys, koneiden ja elämän välinen suhde, nähdään modernissa ajassa hyvin ihmiskeskisellä tavalla. Koneiden välineellisyyden tarkoituksen oletetaan olevan ihmisten elämän helpottaminen ja auttaminen. Koneiden tarkoitus ei ole teknologisten objektien instrumentaalisuuden kohdentaminen ensisijaisesti niiden arvoon ihmisille. Arendt selkeyttää kantaansa koneiden ja automaation tarkoituksesta:

*On varmaa, että jatkuvat automaattiset valmistamisprosessit eivät ole kumonneet vain sitä ”perusteetonta käsitystä”, että ”ihmisaivojen ohjaamat ihmiskädet edustavat optimaalista tehokkuutta”; ne ovat poistaneet myös sen vielä tärkeämmän oletuksen, että ihmisiä ympäröivän maailman esineiden pitäisi olla riippuvaisia ihmisen suunnittelusta ja että ne pitäisi rakentaa ihmisen luomien hyöty- tai kauneusnormien mukaan. (Arendt 2002, 153).*

Lainaus kytkeytyy Arendtin huomioon nykyajan ihmisten tavasta suunnitella koneita koneiden itsensä vuoksi, jotka pystyvät kapasiteetillaan tuottamaan hyödykkeitä ilman ihmisen panosta. Näin tuotannon prioriteettina ei ole ihmiskunta, vaan tehokkuuden itsensä maksimointi. Konetekniikan suunnittelun pitäisi ohjautua maailman säilyttämiseen ilman vaatimusta ihmisen aktiivisen elämän alentamista muuttumattomille prosesseille. Modernissa maailmassa teknologian kehitys näyttää äärimmillään siltä kuin koko ihmiskunta kehittyisi jonkinlaisena yhtenäisenä organismina, minkä voi nähdä teknologisen maailmankuvan uhkakuvana (Arendt 1998, 151–153).

Arendtin mukaan ihmisten kyky toimintaan on laskenut samalla kun tieteelliset ponnistukset ihmisten toiminnan luonnonmukaisuudesta ovat kasvaneet. Yhteiskunnallisesta kehityksestä on tullut ikään kuin tieteilijöiden yksinoikeus, koska juuri he ovat kykeneväisiä laajentamaan ihmisten toimintojen aluetta. Tieteilijät ovat kuitenkin modernissa maailmassa kyvyttömiä ilmaisemaan omien tutkimustensa sisältöä tavalla, jolla tavalliset ihmiset voisivat heitä ymmärtää. Arendt ei kuitenkaan haikaile ”tieteellistä politiikkaa” sen maailmattomuuden vuoksi (Arendt 1998, 232). Arendt korosti kuinka tieteen avulla poliittisia ongelmia voitaisiin mahdollisesti lähestyä uudella, neutraalimmalla tavalla.

Arendtin mukaan ihmiselle syntyy sekä sisäistä että maailmallista vieraantumista silloin, kun hänellä ei ole pääsyä ihmisten väliseen maailmaan (Arendt 2002, 264). Tässä muodostuu Arendtin modernin ajan käsityksen ydin: *kun yhdistetään hänen Marxin kritiikkinsä työn ja valmistamisen välisen suhteen hämärtyneisyydestä, poliittisten toiminta-alueiden katoamisesta ja ihmisen maailmasta vieraantumisesta, ihmiselle syntyy hajanainen identiteetti*. Modernissa ihminen ei vieraannu työvälineistään ja niiden tuotteista, vaan nimenomaan ihmisten välisestä maailmasta. Yaqoobin (2014, 204) mukaan Arendtin ajatukset tieteen historiasta ja teknologiasta eivät rajoitu vain totalitarismin syntyyn, vaan ajatukset ovat myös liitettävissä hänen kritiikkiin sosiaalisen noususta. Tieteen ja teknologian väijäämätön kehitys antaa ihmisille kyvyn olla välittämättä seurauksista (Arendt 1970, 86). Dupuyn (2009) mukaan Arendt nostikin esiin modernin ajan perustavanlaatuisen paradoksin: mitä enemmän ihmiskunta on kykeneväinen teknologisilla ärsykkeillä muuttamaan maailmaansa, sitä vähemmän voimme kontrolloida toimintamme seurauksia. Tästä huomiosta huolimatta Arendt säilyi optimistisena teknologian ja automaation suhteen, vaikkakin hänet on totuttu tulkitsemaan teknologian

suhteen hyvin heideggerilaisena ajattelijana. Käsittelen seuraavassa luvussa näitä tulkintoja Arendtista ja automaatiosta.

### 3.5 Automaatio ja Arendt

Vuoteen 1975 saakka, vielä ennen kuin oltiin kehitelty elektronisia tietokoneita, termi ”computer” viittasi ihmisiin, ei koneisiin (NASA 2008). Se oli työtitteli, muotoiltu henkilölle, joka suoritti matemaattisia yhtälöitä ja laskelmia käsin. Elektronisten tietokoneiden myötä ammatti katosi, ja nykyään termiä käytetään ainoastaan laitteisiin. Nimenomaan ihmiset olivat niitä toimijoita, jotka suorittivat automaatiota muistuttavia kognitiivisia tehtäviä. Tämä vaikutti Arendtin ajatteluun automaation ja ihmisen välisestä toimijaollisesta suhteesta ja sen riskeistä. Arendt näkee automaatiokeskustelun pohjautuvan laajempaan keskusteluun teknologian verrattain suuresta panoksesta tieteen kehitykseen modernissa ajassa (Canovan 1992, 84). Arendtin ajatteluun vaikutti Heideggerin tulkinta Norbert Wienerin tunnetuista kybernetiikkateoksista<sup>27</sup>. Heideggerin (1979, 12–14) mielestä kybernetiikka oli juuri se teknologian muoto, jolla ihmiskunnan mekanisoituminen oli mahdollista. Arendtin kirjoituksista 1950-luvulta alkaen paistaa kokonaisvaltainen kiinnostus teknologiaa, automaatiota ja erityisesti kybernetiikkaa kohtaan (Simbirski 2016, 602). Tulkinnat Arendtin automaation käsityksestä voidaan jakaa kahteen toisistaan eriävään lähestymistapaa. Ensimmäisen mukaan Arendt ei ollut vakuuttunut työn automatisoinnin positiivisesta vaikutuksesta, mutta toisen näkökannan mukaan Arendt näki myös toivoa automaatiossa, koska teknologisen kehityksen myötä on mahdollista politisoida sosiaalisia kysymyksiä uudella tavalla (Suuronen 2018, 37).

---

<sup>27</sup> Ks. *The Human Use of Human Beings* (1954) tai *Cybernetics* (1948), joissa Wiener demonstroi kybernetiikan mahdollisuuksia niin tekniikan kuin politiikan ja yhteiskunnan saralla. Myös Wiener kutsui automaation esiinmarssia vallankumoukselliseksi, ”toiseksi teolliseksi vallankumoukseksi”, ja joka voisi Wienerin mukaan huolestuttavalla tavalla muotoilla täysin uudelleen työmarkkinoiden järjestäytymisen ja yksilön roolin yhteiskunnassa (Wiener 1954). Wienerin määritelmän mukaan kybernetiikka on eläinten ja ihmisten kontrollin ja kommunikaation tieteellistä tutkimusta, toisin sanoen erilaisten järjestelmien säätö- ja viestintätapahtumia tutkiva tieteenala (Wiener 1948).

### 3.5.1. Arendt ja koneistamisen riski

Esimerkiksi Dinan (2017), Bolin (2007) ja Villa (1996) tulkitsevat Arendtin automaatioajattelun pessimistiseksi. Heidän näkemyksensä mukaan Arendt näkee automaation prosessien johtavan maailmasta vieraantumiseen ja merkityksellisuuden kadotukseen. *Vita Activassa* Arendt toteaa automaation ajavan kaiken luonnollisen elämän mekaanisuu- den alistamaksi. Näin se vie maailman kohti instrumentaalista hallintaa hämärtämällä keinojen ja tuotosten rajan. Arendtin mukaan modernin yhteiskunnan kehittyessä tuloksena olisi epävarmojen toimipaikkojen yhteiskunta (Arendt 1998, 332). Arendt on huolestunut automatisoitumisen implikaatioista ihmisten tapoihin elää, mikäli automaation voima puski esteettömästi eteenpäin toiminnan ja spontaaniuden kustannuksella. Tämä johtaisi työyhteiskunnan työn instrumentaalista arvoa korostavaan käsitykseen ja työn katoamisen myötä maailmattomuuteen (Villa 1996, 174, 201). Näin mikään ei olisi Arendtin mukaan pahempaa kuin kuulla ensin työn olevan merkityksellisen elämän keskeisin asia – ja sitten kuulla tämän merkityksen viettävän itseltä pois.

Arendtille teknologisen kehityksen saattama automaatio voi ajaa ihmis- kunnan ajattelemattomuuden tyhjiöön, jossa kulutusmentaliteetti on vallitseva toiminn- an funktio (Arendt 1998, 149). Tähän asetelmaan Arendt lisäsi huomion automaation huipentumasta; se johtaisi modernin maailman mekaaniseen rakennelmaan, jossa va- paa-aikaa on suunnattomasti. Näin kulutus kasvaa ja lopulta tuhoaa maapallon resurs- seja (Arendt 2002, 149–52). Mekanisoidun ja automatisoidun maailman rakennelman hahmotelman Arendt omaksui yhdysvaltalaiselta automaation puolestapuhujalta John Dieboldilta<sup>28</sup>, jonka aikanaan tunnetut ajatukset yhteiskunnan automatisoinnista saivat Arendtin kutsumaan kybernetiikan ja automaation kehitystä ”uudeksi vallankumouk- seksi” (Simbirski 2016, 592, 599). Simbirskin mukaan tämä automaation vallankumous asetti ennennäkemättömään tapaan ennakkoehtoja poliittiselle toiminnalle, jonka vuok- si Arendt painotti automaation keskeistä asemaa modernisaation historiassa. Arendtin kirjoittaessa *Vita Activaa* vallalla oli nykyaikaan verrattavaa julkista debattia koneiden vaikutuksista ihmisten elämään, jossa Wienerin kaltaisten matemaatikkojen ja Diebol-

---

<sup>28</sup> Diebold toi esiin teoksessaan *Automation* (1952) kuinka automaation hyötyjä voi käyttää yhteiskunnan kaikilla osa-alueilla armeijasta työelämään. Diebold oli Wieneriä optimistisempi automaation vaikutuk- sista, sanoen huolien olevan turhia, koska koneet eivät pysty *ajattelemaan* samalla tavalla kuin ihmisen aivot, sen sijaan hän korosti automaation vapauttavan ihmiset työn kahleista (Diebold 1952).

din kaltaisten liikemiesten ajatukset hallitsivat automaation yhteiskunnallisen vaikutuksen debattia etenkin Yhdysvalloissa.

Arendt ei lähtökohtaisesti ollut automaatiota itseään vastaan, vaan hän pohti nimenomaan teknologisten innovaatioiden potentiaalia muokata yhteiskunnan yksilöiden olemusta (Simbirski 2016, 601). Ihmistieteissä oli huomattavissa teknologian vaikutus myös ihmistieteiden muokkausta kohtaan: alettiin suosia yhä enemmän laajoja datapohjaisia automaattiseen läpikäymiseen perustuvia malleja, joiden tavoitteena oli hahmottaa ihmisten käyttäytymistä (Galison 1994, 253; Simbirski 2016, 593). Arendt otaksui, että automaation tunkeutumisella tieteeseen olisi fundamentaalisia seurauksia myös inhimilliseen toimintaan. Monien tieteilijöiden rooliksi jäisi palvella automatisoidun maailman prosesseja, jotka ovat luonteeltaan deterministisiä<sup>29</sup> (Simbirski 2016, 605). Keskeinen koneistamiseen liittyvä pelko Arendtilla oli sen kyky riistää ihmisten eksistenssin rikkaus; elämän tehtäväksi jäisi vain yksilön oman elämän itsensä jatkuminen. Tämän prosessuaalisuuden kritiikki lähenee Villan (1996, 236) näkökulmaa Arendtin heideggerilaisesta automaatioajattelusta, minkä mukaan Arendt näki teknologisen automaation luovan negatiivisessa tapauksessa mekaanisen ehdollisuuden ihmisten toiminnallisuudelle.

### 3.5.2. Arendtin käsitys automaatiosta poliittisen vapauden mahdollistajana

Toisen näkökannan mukaan Arendtin ajattelua automaatiosta ja teknologiasta ei voinut ainainen pessimistisyys. Arendtilla ei ollut fobiaa teknologiaa kohtaan, vaan hän katsoi automaation myös luovan uusia julkisen toiminnan areenoja – ainakin potentiaalisesti. Arendt korostikin kuinka tieteilijöiden kyky aloittaa prosesseja ilman paluuta on hyvin inhimillinen kyvykkyys toimia, aloittaa ennakoimattomia prosesseja (Arendt 1998, 231). Arendt näki, että vain esimerkiksi teknologian kehityksen myötä ihmiskunta voisi päästä irti köyhyydestä (Benhabib 1996, 158). Suuronen (2018, 49) tekee vastakkainasettelun yhtäältä Heideggerin, joka on pessimistinen modernia aikaa ja teknologiaa kohtaan, ja toisaalta Arendtin välille, joka sen sijaan löytää toivoa teknologiasta ja automaatiosta tulevaisuuden politiikan oikeanlaisen politisoimisen mahdollistajana.

---

<sup>29</sup> Deterministiselle automatisoidulle yhteiskunnalle Arendt esitti antiteesinä runouden, joka on hänen mukaan modernina aikana eriytetty täysin tieteilijöiden ja kuluttajien maailmasta. Näin runous on vallitsevan järjestelmän ulkopuolinen ala. Markellin (2016) mukaan Arendt piti runoutta etäällä filosofiasta, pitämällä sitä tosiasiallisen todellisuuden "häirinnän" uskollisuuden ammattina. Runoudella on poliittista merkityksellisyyttä nimenomaan koska sen avulla voidaan häiritä itsestään otettua asioiden tilaa.

Tästä näkökulmasta katsoen Arendtin voidaan nähdä ajattelevan, että tieteellinen ja tekninen kehitys avaa oven vapauteen elämän välttämättömyyksistä. Arendt ei siis ajattele täysin yhteneväisesti Heideggerin kanssa, vaan tarjosi kriittisen analyysin teknologian vaikutuksesta tulevaisuuden politiikkaan. Vaihtoehtoisesti Arendt alleviivasi teknologisen kehityksen potentiaalia väkivallattoman muutoksen mahdollistajana. Arendt ei hylkää sosiaalisen oikeudenmukaisuuden kysymyksiä epäpoliittisina, vaan ottaa vakavasti vallankumouksellisen politiikan kyvyttömyyden ratkaista sosiaalista oikeudenmukaisuutta. Sen sijaan Arendt erottaa teknokraattiset ja poliittiset interventiot toisistaan, korostaen esimerkiksi köyhyyden poistamista tieteellisin termein. Suuronen ei näe Arendtia erityisesti ajattelijana, joka kaiken kaikkiaan sulkee pois kaikki sosiaaliset kysymykset politiikasta. Sen sijaan Arendtin sosiaalisen ja poliittisen erottelun voi käsitellä tapana nähdä teknologiset potentiaalit uutena teknokraattisena ”neutraliteetin” alueena. (Suuronen 2018, 38–39).

Tämä Arendtin näkemys teknologiasta osoittaa, ettei hänellä myöskään ollut jäykkä näkemys työn, valmistamisen ja toiminnan välisistä suhteista. Markellin (2011) mukaan ajattelemalla politiikkaa uudelleen teknologian määrittelemässä maailmassa tuottaa kriittistä, oikeanlaisen politisoimisen voimaa nykyaikaiseen poliittiseen ajatteluun. Suuronen (2018, 40) mukaan Arendtin kritiikkiä Marxia kohtaan pitää kohdella osoituksena ajatella tuoreella tavalla politiikkaa ja teknologiaa. Työstä emansipoituminen ei tapahdu poliittisella interventiolla, mutta jos ollenkaan, niin teknologian avulla. Vaikka Arendtin voi nähdä kritisoinen kommunistista ”asioiden hallitsemista”, Arendtin byrokraattisuuden kritiikin taustalla on kuitenkin käsitys byrokratian soveltuvuudesta sosiaalisten kysymysten ratkaisemisen kontekstissa. Automaation potentiaali piilee sen tavassa mahdollistaa poliittisen toimijuuden sijoittaminen biologis-taloudellisen ajattelun yläpuolelle. (Suuronen 2018, 46).

Tässä tutkimuksessa Arendt tulkitaan ajattelijana, joka näkee *automaation* avaavan yksilölle vapautta toteuttaa itseään työn maailmassa. Tämä onnistuu, mikäli ei anneta elämän välttämättömyyksien ylläpidolle konkreettisia ylipoliittisia tavoitteita. Teknologian vapauden väkivallattoman mahdollistamisen roolin potentiaalisuudesta huolimatta Arendtin visio poliittisen vapauden toteutumisesta on kiinni poliittisista päätöksistä (Suuronen 2018, 44). Arendtin visio teknologisen kehityksen luoman automaation tuomasta poliittisesta vapaudesta ihmisten elämään voidaan sanoa olevan toi-

minnasta ehdollinen kysymys. Vapaus konkretisoituu vasta kun ymmärretään teknologian neutraalius ja inhimillinen ehdollistuneisuus.

### 3.6 Yhteenveto

*Vita Activan* yksi keskeisimpiä teesejä on, että modernissa maailmassa toiminnallisen elämän muotojen välinen arvohierarkia on kääntynyt pääläelle. Tämä Platonin ajattelusta<sup>30</sup> lähtien muodostunut inhimillisen toiminnallisen elämän hierarkkinen käsitteellistäminen on muuttunut koko länsimaisen ajattelun ennakkoehdoksi. Inhimillisen toiminnan sisäinen arkkitehtuuri on muuttunut erityisesti Marxin ajattelun<sup>31</sup> (ihmisyys *animal laboransina*) myötä (Arendt 2002, 17). Marxin työn käsitys johtaa Arendtin mukaan ainoastaan elämän itsensä ylläpitämiseen. Näin pyrkimyksenä on ainoastaan biologista elämää turvaamaan pyrkivä elämä (Arendt 1998, 88). Kulutusyhteiskunnan myötä *homo faberin* luoma maailma on vaarassa kadota. Tällä Arendt kritisoi ihmiskunnan mekanisointumista, koska tällöin weberiläisittäin keinoista tulee tavoitteita tärkeämpiä, keinojen muuttuessa yhä itseisarvoisiksi ja järjestelmää mukaileviksi (Arendt 2002, 139, 156). Huomio viittaa esimerkiksi siihen, miten ennen modernia aikaa kulutushyödykkeiden tuotanto on siirtynyt valmistamisen muotoon. Tämä voisi Arendtin mukaan johtaa valmistamisen kadotukseen, ja näin katoaisi maailmalliset olosuhteet kollektiiviselle ja julkiselle elämälle. Seurauksena olisi yhä jatkuvaa maailmasta vieraantumista.

Arendtin ajattelu tarjoaa resursseja edellä mainittujen uhkakuvien käsitteelyyn. Neljännen teollisen vallankumouksen ilmiön kontekstissa tämän pääluvun johdatus Arendtin ajatteluun toiminnan luonteesta nostaa *kaksi päätulkintaa, joista ensimmäinen liittyy inhimillisen toiminnan tilallisuuteen ja toinen automaatioon institutionaalisen vapauden historiallisena mahdollistajana*. Ensimmäisen päätulkinnan mukaan Arendtin ajattelu tarjoaa mahdollisuuden analysoida ihmisen paikkaa työn maailmassa

---

<sup>30</sup> Arendtin mukaan Sokrateen kuolema on länsimaisen filosofian lähtöpiste. Platonin skeptisyys politiikkaa kohtaan perustui Sokrateen saamalle kuolemantuomiolle (Arendt 1998, 12). Kuitenkin Antiikin Kreikasta asti, jo ennen Platonia, työtä on halveksuttu. Platonista asti kuitenkin myös toimintaa on halveksuttu, kontemplaation saadessa arvohierarkian kärkipaikan.

<sup>31</sup> Arendtin näkökanta on, etteivät ajattelijat itse muuta historiaa. Kukaan ajattelija ei sinällään ole koskaan muuttanut historiaa. Ajatukset itsessään eivät muuta mitään ilman toimintaa. Marx ajatteli kontekstissa, jossa tämä arvohierarkian muutos oli jo tapahtunut, jolla Arendt viittaa Ranskan vallankumoukseen ja teolliseen vallankumoukseen.

teollisten vallankumousten kontekstissa. Arendtin ajattelu antaa mahdollisuuden pohtia ihmisten toiminnallisen elämän ja työn merkitystä mekanistisuuden yli työn muutoksen myötä. Nykyisen neljännen teollisen vallankumouksen aikana voi kyseenalaistaa oletuksen, että työllä on ainoastaan oman edun tavoittelua ajava rooli (Arendt 1998, 85). Esimerkiksi Arendtin *poliksen* metafora avulla voi soveltaa Arendtin tilallista ajattelua myös työn institutionaalisen merkityksen analyysiin, mihin syvennyttään neljännessä pääluvussa. Toinen päätulkinta koskee Arendtin ajattelun tarjoamaa tapaa kokea automaation ja teknologian kehitys elementteinä maailmallisen vapauden mahdollistajana. Neljäs teollinen vallankumous antaa mahdollisuuden teollisen mekaanis-teknisen toiminnan ulkoistamiseen. Arendtin ajattelun käsitteelliset resurssit toimivat pohjana pohtia tämän historiallisen kehityskulun yhteiskunnallisia implikaatioita. Tähän automaation ja vapauden teemaan syvennyttään viidennessä pääluvussa.



## 4 TYÖN ILMIÖ ARENDTIN AJATTELUSSA JA TYÖN MERKITYKSEN TILALLINEN ANALYYSI

### 4.1 Arendt ja työstä emansipoituminen

Seuraavaaksi käsittelen Arendtin työn käsitystä Marxin kautta. Arendt kritisoi *Vita Activa* Marxin työnteon käsitystä liian biologiseksi. Arendt kuitenkin myös korosti ihmisorganismien olevan itsessään työteliäitä ja prosessinomaisia juuri biologisuutensa vuoksi, joten hän näkee elämällisyydellä olevan keskeinen rooli toiminnallisessa elämässä. Arendtin syntyväisyyden käsitteen tarkoitus on vastustaa ajallista käsitystä prosesseista, koska ajallisuuden ja prosessien tapana on kontrolloida ihmisen toimintaa (Braun 2007, 18). Canovanin (1992) mukaan Arendtin Marx-kritiikki perustuu pelkoon inhimillisten kyvykkyyksien väärinymmärtämisestä ja ihmisen alentamisesta *animal laborans* -hahmon eläimellisyyteen. Tässä yhteiskunnassa työn (*labor*) arvot olisivat vallitsevassa asemassa. Arendt käyttää työn kategoriaa vastaamaan kahteen eri välttämättömyyteen. Ensimmäinen kategoria on puhtaan biologinen, työteliäisyys. Toinen on pseudonaturalistinen, johon kuuluu muun muassa turhien tarpeiden kuluttaminen (Canovan 1992, 126–127).

Arendtin nuiva suhtautuminen Marxin työn käsitykseen on saanut kritiikkiä. Pitkin (1998, 115) näkee Arendtin Marx-tulkinnat johdonmukaisesti väärin formuloiduiksi. Hän ottaa esimerkkinä Arendtin sosiaalisen kritiikin, jonka hän näkee vajavaiseksi. Pitkinin mukaan se ei ota tarpeeksi huomioon pääoman kasautumista tai eliitin kontrollia (Pitkin 1998, 15). Myös työn käsittämisessä nähdään eroavaisuuksia. Lindmanin (2015) mukaan Arendtin ja Marxin näkemys ihmistyön arvon reduktiosta kapitalismissa on samankaltainen, kuitenkin tästä erona Arendtin puutteena on pätevän työn määritelmän ja esimerkkien puuttuminen *Vita Activa*ssa. Lindman näkee Arendtin käsityksen työstä luonnollisen ylijäämän kuluttajana. Näin työ ajautuisi rajattomaan ekspansiivisuuteen. Tämä ei kuitenkaan auta meitä ymmärtämään työtä myös vapauden lähteenä (Lindman 2015, 52–55). Holmanin (2011) mukaan Arendt ei myöskään ota täysin huomioon Marxin teosten dialektiikkaa<sup>32</sup>, ja Arendtin ajattelua luonnehtii liiallinen joustamattomuus toiminnan aktiviteettien jaottelun suhteen (Holman 2011, 3). Marxin suhteen Arendt ei käsitä, kuinka työ (*labor*) edustaa Marxille myös järjenkäyt-

---

<sup>32</sup> Etenkin siihen näkemykseen kuinka Arendt näkee marxilaisen dialektiikan teoriaan uskomisen johtaneen 1900-luvun ensimmäisen puoliskon katastrofeihin, kuten totalitarismin nousuun.

töä, eikä ainoastaan fysiologista tuotannon kiertokulun ylläpitoa. Työ on Marxille aina ”tarkoituksenmukaista tai rationaalista työtä” (Parekh 1979, 85). Tämän vuoksi olisi petollista ajatella, että Marx ajattelisi työn tarkoituksen olevan aina prosessinomaista, *animal laboransille* kuuluvaa aktiviteettia. Työ ei ole ikuista elämän tuotannollista kiertoa, vaan se nimenomaan tuottaa ylijäämää (*surplus*) yhteiskuntaan. Marx ei Holmanin mukaan niputa ihmisiä vain yhteen hahmoon (*animal laborans*), vaan erottaa biologisen elämän lajien elämästä. Marxin työn käsitys ottaa huomioon yksilöiden individuaalisuuden, mutta samalla korostaen ihmisen olevan sosiaalinen olento (*social being*). Tämän lisäksi Marxille työ itsessään on kriittis-rationaalista kyvykkyyttä, joka sisällyttää itseensä kaikki Arendtin kolme inhimillisen toiminnan hahmoa. Työn näkemys, jota Arendt kritisoi, on Marxin työn käsityksessä vieraantunutta työtä<sup>33</sup>. Holmanin mukaan Arendtin ongelma on tapa sulkea pois historiallisen muutoksen tapahtuminen rooli nimenomaan työn performatiivisen olemuksen kautta, näin aliarvioiden Marxin työnteon ontologian. Tästä huolimatta Holman näkee Arendtin tarjonneen yhden voimakkaimista Marxin poliittisen teorian kritiikeistä. Marx ei Holmanin mielestä kykene tarjoamaan pätevää kriittistä teoriaa politiikasta, vaan turvautuu instrumentalistiseen ja managerialistiseen malliin poliittisesta muutoksesta. Marxin ajattelussa on olemassa siis tietty puute käsittää poliittisuuden olemusta. Arendtin tapa käsittää politiikkaa toimintana, spontaanina kollektiivisena uuden aloittamisena, on Holmanin mielestä mielekkäämpi tapa suhtautua poliittiseen muutokseen. (Holman 2011, 8, 10).

Myös Passerin d’Entrévesin (1994, 7) mukaan Arendtin käsitys Marxista on kyseenalainen, koska hänen prosessuaalisuuden tulkintaa luonnehtii modernin ajan käsityksen ambivalenttius. Tähän vaikuttaa myös Arendtin ymmärrys vapauden ja välttämättömyyden välisestä suhteesta. Prosessuaalisuuden ambivalenttius koskee uuden aloittamisen ja automatiikan jännitettä. Passerin d’Entrévesille Arendtin toiminnan keskeisimmät piirteet, odottamattomuus, ajan jatkumon keskeytys ja automatiikan prosessien katkaiseminen, itsessään kantavat kahdenlaista taakkaa toiminnalle; ne sekä aloittavat prosesseja että jatkuvasti keskeyttävät niitä sillä samalla ihmeen avulla, mikä toimii jokaisen uuden alun elementtinä. Täten taistelumme elämän automatiikkaa vas-

---

<sup>33</sup> Vieraantunut työ oli Marxille toistuvuutta muistuttavaa, rytmistä tuotannon prosessia, joka kiistää ihmisen kyvykkyydet. Tämä muistuttaa Arendtin työn kritiikkiä.

taan muistuttaa Sisyfoksen myytin<sup>34</sup> loppumatonta työn prosessia (Passerin D'Entréves 1994, 56–57). Arendtin esittämät työn luonnolliset kategoriat (työ biologista ja pseudonaturalistista) näyttäytyvät Passerin d'Entrévesille ongelmallisilta. Työ on sekä liian luonnollista (dominanssi) että liian keinotekoisista (teknisyys). Tämä jää avoimeksi kysymykseksi Arendtin ajattelussa. Passerin d'Entrévesin mukaan tämä kaksiselitteisyys luontoa kohtaan tulee käsittää ymmärtämällä taiteen ja luonnon suhde uudella tavalla: Arendtille työn rooli maailmassa on täydentää luontoa (Passerin d'Entréves 1994, 51–53).

Benhabibin (1996, 132–133) mukaan Arendt ei täysin hylännyt marxilaista työn käsitystä. Kun Arendtin työn käsityksen asetetaan kriittisesti laajempaan historialliseen kontekstiin, hänen pyrkimyksensä oli löytyä yhteys totalitaaristen ideoiden ja inhimillisen toiminnan välillä. Arendt ymmärsi työn merkityksen sosiaaliselle elämälle ja itsensä kehittämislle, Marx vain analysoi työtä abstraktimmalla<sup>35</sup> tasolla kuin Arendt. Arendt näki Marxin työstä emansipoitumisen pyrkimyksen ylihistorialliseksi. Arendt toteaa:

*Ensi näkemältä tämä [työstä emansipoituminen] päämäärä vaikuttaa utooppiselta – ja samalla ainoalta täysin utooppiselta elementiltä Marxin opetuksista. Marxin omien sanojen mukaan vapautuminen työstä on vapautumista välttämättömyydestä, mikä merkitsisi lopulta myös vapautumista kuluttamisesta eli siitä aineenvaihdunnasta luonnon kanssa, joka juuri on inhimillisen elämän ehto. (Arendt 2002, 134).*

Arendtin kritiikki teollista kapitalismia vastaan on sen tapa tehdä tuotannosta anonyymiä ja prosessien logistiikasta äärimmäisen nopeaa. Tämä alleviivaa vaaraa yksilön persoonattomuudelle työn prosesseissa (Benhabib 1996, 130–134). Suurosen (2018, 40) mukaan Arendtin kritiikkiä Marxia kohtaan pitää kohdella tapana ajatella tuoreella tavalla politiikan ja teknologian välistä suhdetta. Arendt erottautuu marxilaisesta ja sosialistisesta traditiosta vähättelemällä politiikan roolia politisoitumisen prosessissa. Työstä emansipoitumisen kontekstissa työ ei voi koskaan olla absoluuttista, koska minkä tahansa organismin elämä on itsessään työteliästä (*laborious*) (Suuronen 2018, 40). Tehokas työn tekninen tai sosiaalinen organisointi ei voi koskaan etabloida yhteistä,

---

<sup>34</sup> Sisyfoksen myytti esiintyy Albert Camus'n absurdin filosofian esseessä *Le Mythe de Sisyphe*. Ihminen on tuomittu etsimään tuloksetta merkitystä, yhtenäisyyttä ja selkeyttä maailmassa, jota on mahdotonta ymmärtää, mutta jota on silti mahdollista lähestyä mielekkäästi useista eri perspektiiveistä.

<sup>35</sup> Marx hyödynsi Hegelin subjekti-objekti jaottelun termejä objektifikaatio ja eksternalisaatio. Marxille ihmisen aktiviteetti, työ, muodostaa toiminnallisuuden dynaamisen alkuyksikön manifestaation.

jaettua maailmaa (Arendt 1998, 117). Nykyisenä väärinkäsityksenä voi nähdä työn ja vapaa-ajan tasapainottomuudesta syntyvä hyödyllisyyden tunteen korvaaminen.

*Marx ennusti aivan oikein, vaikkakin luvattoman iloisesti, että julkinen elämä "kuoleentuu" yhteiskunnassa, kun toimitaan "yhteiskunnan tuotantovoimien" esteettömän kehityksen ehdoilla. Hän oli myös oikeassa ja johdonmukainen käsityksessään ihmisestä animal laboransina ennustaessaan, että "yhteiskunnallistuneet ihmiset" käyttäisivät työnteolta saamansa vapauden noissa ehdottoman yksityisissä ja erittäin maailmatomissa aktiviteeteissa, joita me nyt kutsumme harrastuksiksi. (Arendt 2002, 121).*

Keskeisintä neljännen teollisen vallankumouksen myötä on sen myötä vapautuva aika. Arendt ei itsessään kritisoi työtä eikä sitä, että työ voi olla järkevää tai kehittävää. Ydinkysymykseksi jää vapaan ajan nousun hyödyllinen käyttö maailman säilyttämiseen tuotantovoimien edessä. Edelleen ongelmaksi jää, kuinka määritellä työn reaalin merkitys yksilöille nykyisissä yhteiskunnissa. Lähestyn tätä problematiikkaa Christophe Dejoursin työn psykodynamiikan teorian kautta, mikä käsittää työn keskeisimpänä poliittisena aktiviteettina. Teorian tarjoama jälkiteknisen työn määritelmä soveltuu paremmin jälkiteollisen yhteiskunnan analyysiin kuin traditionaaliset tekniset tai tuotannolliset määritelmät työstä.

## 4.2 Työn psykodynamiikan teoria ja Arendt

Christophe Dejours on ranskalainen yhteiskuntatieteilijä ja psykiatri, joka on viime aikoina tullut tunnetuksi kriittisen yhteiskuntafilosofian alalla, joskin esimerkiksi anglosaksisessa organisaatiotutkimuksessa hän on edelleen suhteellisen tutkimaton teoreetikko (Dashtipour & Vidaillet 2017). Dejoursin kaksiosainen pääteos on *Travail Vivant*, jonka etenkin toisessa osassa (2013) hän analysoi työn ja emansipaation välistä suhdetta. Dejours asettaa työlle perustavanlaatuisen aseman moderneissa länsimaisissa yhteiskunnissa. Työllä on merkitystä niin subjektien identiteettien muodostamisen ja kehittymisen kuin työn merkityksellisyyden poliittisen ja yhteiskunnallisen ulottuvuuden kannalta. Tämä on kannanotto työn itsensä tutkimisen tärkeydestä. Työn ilmiön tutkimisen kannalta Dejoursin teoria on kiintoisa, koska Dejoursin päämäärä on kriittisen yhteiskuntafilosofian kohdistaminen työn itsensä analyysiä ja merkitystä kohtaan. Lisäksi jatkossa tässä tutkielmassa tullaan käyttämään seuraavaa Dejoursin määritelmää työstä, mikäli kyseessä on työn määrittäminen nykyisessä yhteiskunnassa: *työ on se*

*aktiviteetti, jonka ihmiset suorittavat ennakoimattomasti kohdatakseen sen, mitä työorganisaatio ei ole antanut ilmi jo ennakoon* (Smith & Deranty 2012, 221). Määritelmää voi kutsua jälkitekniiseksi, koska sen tarkoituksena on havainnollistaa kuinka työn todellinen lisäarvo syntyy reaali maailmasta ennakoimattomasti tulevien ongelmien ylipääsemisen myötä. Käsittelen seuraavassa alaluvussa tätä lähestymistapaa työhön. Lisäksi analysoin teorian näkökulmaa työn poliittisuudesta ja työn episteemisestä merkityksestä yhteiskuntatieteille.

#### 4.2.1 Työn psykodynamiikan teoria ja työn tutkimuksen yhteiskunnallinen merkitys

Työn psykodynamiikan teoria perustuu kliiniseen lähestymistapaan työhön. Teoria analysoi empiirisesti työn psykopatologioita ja työn organisointia<sup>36</sup> (Dejours 2006, 125). Teorian mukaan työ sijaitsee subjektin ja sosiaalisten suhteiden välimaastossa. Dejourin tutkimukset perustuvat ergonomisiin havaintoihin työelämän todellisten aktiviteettien luonteesta ja työn psykopatologioiden<sup>37</sup> vaikutuksista itse työhön. Todelliset työelämän aktiviteetit eivät Wisnerin (1995) mukaan koskaan vastaa aktuaalista työn suorittamiseen annettua työtehtävää, vaan työn oikea lisäarvo tulee eräänlaisesta reaali maailman työn aktiviteeteille antamien esteiden ylittämisestä. Esteet subjekti kokee affektiivisena ”kärsimyksenä”<sup>38</sup>. Tutkimusten tuloksena Dejours hahmottelee kolmikulmaisen lähestymistavan työn analyysiä kohtaan, joka korostaa työn konstitutiivista ja normatiivista tärkeyttä työelämän ja sen tulevaisuuden tutkimuksessa. Sen mukaan on tarpeen artikuloida yhteen työn subjektin, objektin ja intersubjektiivisten momenttien vuorovaikutus. Tämän lähestymistavan mukaan työn tekemisen analyysissä ei voida erottaa sen psykologisia, teknillisiä ja kulttuurisia аспекteja. Näin Dejours linkittää fenomenologisesti ranskalaisen antropologis-sosiologisen tradition yhteen subjektiivisten, kulttuuristen ja teknisten muuttujien vuorovaikutuksen analyysin kanssa (Faure 2001; Deranty 2009). Tämä kompleksinen lähestymistapa formalisoidaan kuviossa 2, joka korostaa teknisen työtehtävän psykososiaalisia ja kulttuurillisia ulottuvuuksia.

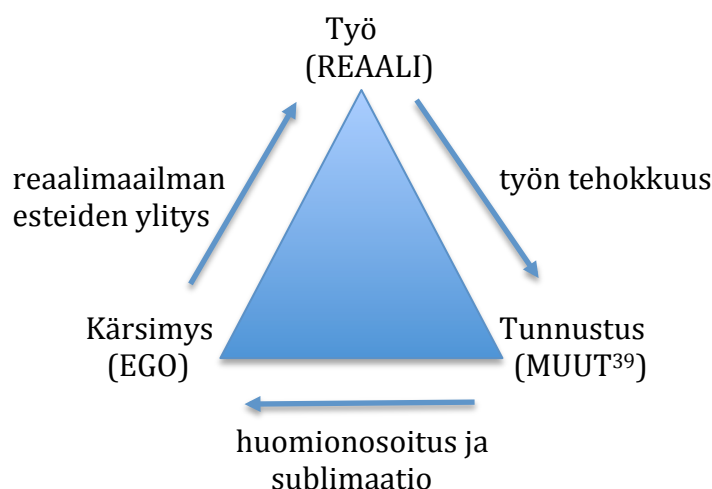
---

<sup>36</sup> Englanniksi *organization of work*, tarkoittaa työn institutionalisoitumista yhteiskunnallisella tasolla.

<sup>37</sup> Työn psykopatologiat ovat negatiivisia työhön liittyviä mentaalisia sairauksia (Dejours 2012, 212).

<sup>38</sup> Psykologian termi, jonka affektiivisellä kärsimyksellä Dejours tarkoittaa kahta asiaa: ensinnäkin se viittaa paatoksen kapasiteettiin, joka syntyy kun subjekti vaikuttuu maailmasta ja kokee sen kehossaan. Toiseksi, kärsimys merkitsee tuskaa – pelkoa siitä ettei kykene selviytymään esteistä. Riittävällä toivolla ja resursseilla pelko on ylitettävissä. (Dashtipour ja Vidaillet 2017, 23–24).

Kuvio 2. Työtehtävän psykososiaaliset ulottuvuudet (Deranty 2009, 72).



Työnteko muodostuu siis kolmion akseleiden vuorovaikutuksena, jossa ego-reaali-akseli kuvastaa varsinaista työntekoa, jossa subjekti ylittää reaalimaailman instrumentaalisille työtehtäville asettamat esteet laittamalla peliin koko identiteettinsä ja henkisen kapasiteettinsa. Reaali-muut-akselilla määritellään työn tehokkuus suhteessa muihin, jolloin muodostuu työaktin sosiaalinen arviointi. Tätä kautta ilmentyy tunnustusta ego-muut-akselilla, jonka avulla subjekti voi saada tilaisuuden sublimaatioon.

Työn organisoinnissa ennalta annettujen tarkasti määriteltyjen<sup>40</sup> työtehtävien sijaan todellinen työn elementti paljastuu, kun määrittelemättömät, odottamattomat, ohjaamattomat ja sääntelemättömät todellisuuden elementit tulevat esiin työtä suorittaessa (Deranty 2009, 79–80). Lyhyesti sanottuna, *puhtaasti mekaanista ihmisen työtä ei ole olemassa* (Dejours 2007, 72), koska jälkitekhninen työ alkaa tehtävän instrumentaalisen vaiheen jälkeen. Siispä myös täysin optimoitu työprofiili edellyttää jonkin sortin osallistumista ja sopeutumista subjektilta, jolloin kaikki työtehtävät vaativat jostain mitä Dejours kutsuu 'käytännölliseksi älykkyydeksi'. Työllä on subjektiivisen osallistumisen vuoksi merkittäviä psykologisia funktioita subjektiviteetin ja identiteetin muodostumiseen. Jälkitekhnisessä yhteiskunnassa, missä perinteisen työn tekeminen on menettänyt olennaisen asemansa, työn merkitys subjekteille on yhä vaikutusvaltaisempaa (Deranty 2009, 76).

Derantyn ja Dejournin (2010) mukaan työn tutkimisen kontribuutio yhteiskuntatieteille on subjektiivisen merkityksen korostaminen, mikä antaa mahdolli-

<sup>39</sup> Näitä voi olla niin työnantaja, asiakkaat kuin osakkeenomistajatkin.

<sup>40</sup> Säännöt, ohjeet, tekniset ja ergonomiset olosuhteet

suuden kriittisesti reflektoida niin teknillisiä, kognitiivisia ja sosiokulttuurillisia työn näkemyksiä, jotka eivät ota tarpeeksi kattavasti huomioon työn psykologisia implikaatioita (Deranty 2009, 81). Dejoursin työn teoria pohjautuu subjektiviteetin, työn ja toiminnan väliseen suhteeseen, jonka mukaan subjekti kohtaa työssään useita psykologisia rajoitteita ja työn suorittamiseen liittyviä taitoja. Näiden ylitsepääsemiseen tarvitaan älykkyyttä, luovuutta ja herkkyyttä niin yksilön kuin työyhteisönkin tasolla. Työn keskeisyyden merkitys muodostuu kahden tekijän kautta, joita ovat työn poliittisuus ja episteemisyys (Deranty ja Dejours 2010, 175, 178).

1. Poliittisuus: työllä on merkittävä kontribuutio yksilöiden yhteisölliseen elämään. Työtä tehdessä yksilö ei kehitä vain omaa käytännöllistä älykkyyttään, vaan samanaikaisesti myös kollektiivin älykkyyttä. Työ on pluralistista, koska se edellyttää yhteistyötä. Tässä Deranty ja Dejours korostavat deonttisen<sup>41</sup> toiminnan tärkeyttä työn toiminnan ja yhteistyön koordinaation ehtona. Työ on yhteisöllistä elämää, yhdessä elämään oppimista. Työllä on täten kaksi poliittista vaikutusta.

- a. Työn aktiviteetti sisältää kaksi kumouksellista toimintaa työn laadun ja yksilön menestymisen edellytyksille: ongelmanratkaisu<sup>42</sup> ja deonttisuus, jotka vaikuttavat yksilön identiteetin kehittymiseen.
- b. Ei ole olemassa selkeää rajaa työn ja yhteiskunnan välillä. Tällöin sosiaalisten arvojen leviäminen ei etene vain yhteiskunnasta työhön, vaan myös työstä yhteiskuntaan. Tällä voi olla niin positiivisia kuin negatiivisia vaikutuksia yhteiskunnalliseen elämään.

Deranty ja Dejours nostavat esiin, kuinka edellä mainittu työn vaikutus yhteiskuntaan tulee esiin nykyajassa korostetusti yksilön suorituskyvyn mittauksessa. Heidän mukaan esimerkiksi kohteliaisuus ja toisen arvostaminen on rikkoutunut nykyaikaisissa yhteiskunnissa suurimmaksi osin kilpailuun keskittyvien yrityskulttuurien<sup>43</sup> vuoksi, jotka ajavat yksilöitä korostamaan omaa etuaan, ja asettamaan etusijalle realismin, tehokkuuden ja välineellisen rationaalisuuden. Kuitenkin työn ja yhteiskunnan välinen suhde

---

<sup>41</sup> Deonttinen toiminta on sääntöjen ja sopimusten (niin formaalien kuin epäformaalien) luomista työn helpottamiseksi.

<sup>42</sup> Dejours ja Deranty (2010) kutsuvat ongelmanratkaisua ”huijaukseksi”. Huijauksella pyritään löytämään silta työtehtävän ja työaktiviteetin välille (esimerkiksi ei noudata valmiiksi annettuja teknisiä sääntöjä työn sujuvuuden parantamiseksi), eli huijauksella voi ylittää reaali maailmasta tulevat esteet työlle.

<sup>43</sup> Edustavat Derantyn ja Dejoursin mukaan nykyaikaisissa neoliberaaleissa yhteiskunnissa yhteisön paradigmaa.

ei ole välttämättä näin kohtalokas, koska työn organisaatio on kehittynyt modernissa yhteiskunnassa merkittäväksi elämää määrääväksi tekijäksi. Tämän vuoksi onkin kasvanut työoikeuden kaltaisia juridisia ilmiöitä reilun työelämän suojaamiseksi. Työ on siis myös poliittisesti keskeistä, mutta työn organisaatio itsessään ei ole ongelma. Derantin ja Dejoursin mukaan tarvitsemme ”työn politiikan” käsitteellistämistä, jotta voidaan vastata neoliberalin työn hallinnan vahingollisiin tekijöihin. Tämä siis tarkoittaisi uudenkaltaista työn politiikkaa, jossa varmistettaisiin yksilöiden mahdollisuus tunnustukseen muilta yhteisön jäseniltä ja deonttisten aktiviteettien turvaamista, ja näin voitaisiin kulkea kohti uudenkaltaista emansipaatiota (Deranty & Dejours 2010, 177).

2. Episteemisyys: työllä on myös vaikutusta työn ilmiön tutkimisen epistemologiaan kolmen implikaation kautta:

- a. Työn keskeisyys antaa mahdollisuuden soveltaa teesejä klinisen psykiatrian teesejä empiiriseen maailmaan.
- b. Työn reaalimaailma näyttäytyy kaikkein ilmeisimmin kun osaamisemme kohtaa hallinnollisia ja teknisiä hankaluuksia, eli työn ”totuus” näyttäytyy työn suorittamisen epäonnistuessa.
- c. Subjekti kokee voimakkaita affektiivisia ja emotionaalisia kokemuksia kohdatessaan reaalimaailman esteitä, jolloin nousee tärkeäksi hahmotella subjektiivisen ja objektiivisen tiedon välistä suhdetta.

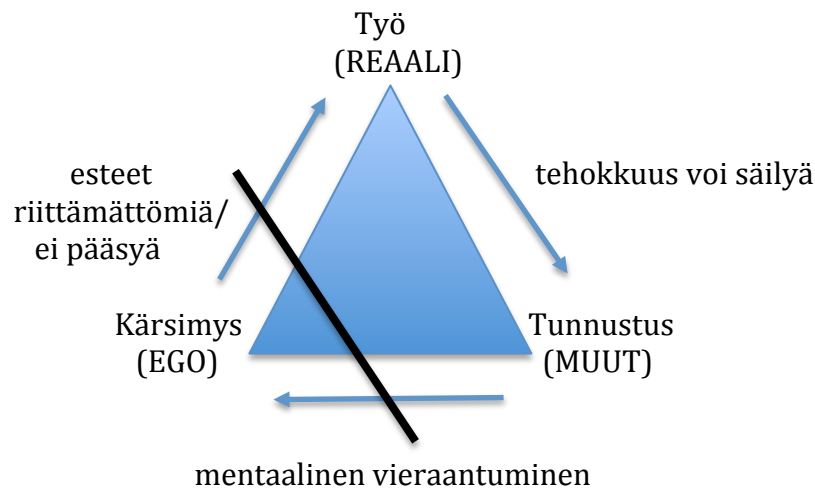
Dejoursin teoria on osa hänen kritiikkiään modernia liberaalisesti sävöytettyä työtä kohtaan. Teoriaan on vaikuttanut myös Arendtin näkemykset poliittisen välitilan merkityksen katoamisesta (Arendt 2005, 203; Dejours 2006, 130). Erona Arendtiin on kuitenkin työn redusoimattomuus *poiesikseen tai techneen*. Dejoursin mukaan kaikki työt, olivat ne mekaanisia tai teknisiä, ovat silti konstituoitu Arendtin *praxiksen* käsitteeseen (Deranty 2009, 84).

Dejours (2006, 129) hyödyntää Arendtin ajattelua kirjoittaessaan yksilön ja yhteisöjen maailmasta vieraantumisesta. Tämä näkyy yhteisöllisyyden rikkoutumisena ja ihmisten välisen maailman rappioutilana. Maailmasta vieraantuminen sopii selittämään ihmisten moninaisuuden hajoamista, mikä esiintyy lohduttoman ja yksinäisen elämän nousuna moderneissa yhteiskunnissa. Työn psykopatologiat johtavat yksilön ajamaan omaa etuaan työyhteisössä ja suhtautumaan epäluuloisesti muihin, jolloin tunnustamisen antaminen muille tuntuu epämiellyttävältä. Tätä voi myös kutsua sosiaali-



seksi vieraantumiseksi, jonka olennainen osa on passiivinen suhtautuminen kollegan hyvinvointiin. Kuviossa 3 avataan työssä tapahtuvaa sosiaalista vieraantumista, joka voi viedä yksilöt kohti psykologista epätasapainoa, yksinäisyyttä ja yhteisöllisyyden hajoamista. (Dejours 2006).

Kuvio 3. Sosiaalinen vieraantuminen työssä



Kuvion tilanteessa työn tarkoitus nähdään ainoastaan organisaatiota palvelevan tehokkuuden termin, toisin sanoen työtä, jossa yksilö ei pääse ratkaisemaan osaamistaan ja taitojaan koettelevia reaalimaailman ongelmia. Subjektiviteetti heikentyy, jos samalla tunnustuksen taso jää organisaatiota palvelevien tavoitteiden saavuttamiseksi. Tehokkuus voi siis säilyä, mutta vaarana on ihmisen alentaminen prosessimaiseksi olennoksi. Näin seuraa mentaalista vieraantumista, koska yksilö ei pääse ylittämään todellisia egoa kehittäviä esteitä ja egoa nostavaa tunnustusta. Näin työstä voi muodostua työn psykopatologioita aiheuttavaa toimintaa, joka säteilee yksilöön murtuneena identiteettinä ja arvottomuuden kokemuksena.

#### 4.2.2 New Philosophies of Labour ja Arendt työn teoreettisena vähättelijänä

Arendt on saanut kritiikkiä näkemyksistään työtä ja valmistamista kohtaan, ja häntä on kategorisoitu työn teoreettiseksi vähättelijäksi. Teoksessa *New Philosophies of Labour: Work and the Social Bond* (2012) useat kirjoittajat analysoivat Dejoursin työn psykodynamiikan teoriaa Axel Honnethin tunnustuksen teoriaa (*theory of recognition*<sup>44</sup>) hyö-

<sup>44</sup> Honnethin tunnustuksen teoria pohjautuu Hegelin ajatteluun perustuvaan näkemykseen intersubjektiivisuudesta. Hän korostaa tunnustuksen tärkeyttä itsensä toteuttamiselle, jolloin voidaan identifioida

dyntäen. Tämän tutkimuksen kannalta olennaista on heidän kritiikkinsä Arendtin työn luonteen käsityksestä. Derantyn (2009) mukaan työn määrittely ja tutkimus on pysynyt paikoillaan Arendtin näkemyksistä lähtien yhteiskuntafilosofisessa keskustelussa. Arendtin, tai esimerkiksi Habermasin<sup>45</sup>, tavat käsittää työ erillisenä elämän osana yksilöllisestä ja poliittisesta vapaudesta ei vastaa ihmisten tarvetta nykypäivänä tehdä työtä. Arendtin tapa määritellä työ nähdään klassisena versiona työstä. Nykyään työhön liittyy instrumentaalisen toiminnan lisäksi hallitsevana osana työn kommunikatiivinen toiminta, Arendtin termein *praxis*. (Deranty 2009).

Smith ja Deranty (2012) näkevät Arendtin modernin ajan rationaalisen julkisen hengen kriitikkona. Arendt kritisoi modernia sen tavasta aliarvioida yhteisöjen merkitystä. Näin alistettaisiin yksilöiden mahdollisuus ottaa osaa yhteiskunnan kehitykseen, kollektiivisen elämän jäädessä byrokraattien ja teknokraattien haltuun. Smith ja Deranty tulkitsevat Arendtin ylistävän puhetta ja toimintaa poliittisen osallistumisen ainoana keinona. Heidän mukaansa Arendt ei ota huomioon ihmisten kollektiivista elämää nykyisissä yhteiskunnassa, jossa kollektiivinen elämä on keskeistä nimenomaan työyhteisöissä (Smith & Deranty 2012, 2, 9). Arendtin nähdään myös kritisoivan mahdollisuuksia kollektiiviseen elämään ja ihmisten emansipaatioon työn itsensä kautta, koska vain poliittisen toiminnan kautta ihminen olisi kykeneväinen vapautumaan (Redding 2012, 58–60). Näin Arendt nähdään romanttisesti orientoituneena välineellisen järjen kritisoijana.

NPL väittää Arendtin hyljänneen työn teoreettisella tasolla (ks. esim. Dejours ym. 2018, 116). Renaultin (2012) mukaan Arendt kuuluu joukkoon, joka kieltää työn merkityksen yhteiskuntakriittisessä ajattelussa. Arendtin nähdään käsittävän poliittinen vapaus joksikin, mikä kasvaa itsenäisesti taloudellisista rajoitteista ja työn aktiviteeteista huolimatta. Sen sijaan työllä ja poliittisella vapaudella nähdään todellisuudessa olevan vain heikko yhteys. Talous otetaan huomioon politiikassa vain rajatusti (Renault 2012, 135). Arendt korosti toiminnan teoriassaan myös muista erottautumisen ja autonomian tärkeyttä, koska vain näin on mahdollisuus olla uniikki omassa toiminnassaan. Tämä on Derantyn (2012) mukaan epärealistista, koska työn autonomisuus on

---

mekanismeja tunnustuksen saavuttamiseen. Honneth nostaa esiin kolme vuorovaikutuksen sfääriä: rakkaus, oikeudet ja solidaarisuus (Honneth 1995).

<sup>45</sup> Jürgen Habermas (1974) kritisoi Marxin tapaa nähdä ihminen työtä tekevänä eläimenä Arendtin tapaan, ja näki työn vain välineellisenä tapana ihmiselle toteuttaa sosiaalista identiteettiään. Habermas kommunikatiivisen toiminnan teorian yksi inspiraatioiden lähde oli Arendt, ja hän kutsui *Vita Activa* ”kommunikatiivisen toiminnan antropologiaksi” (Brand 1986).

kadonnut jo kauan sitten yhteisöllisen työn kasvun myötä. Työ voidaan silti nähdä idealina maailmana, jos työpaikat ovat kooltaan kompakteja. Näin työnteossa on mahdollisuus optimistiseen keskinäisriippuvuuteen. Lisäksi edellytyksenä on, ettei johdon kontrolli loukkaa työntekijän autonomiaa (Deranty 2012, 154).

Arendtin tapa jaotella ihmisen toiminta työhön, valmistamiseen ja toimintaan, missä työ on ainoastaan instrumentaalista toimintaa, nähdään problemaattisena (Smith 2012). Jos työ on normatiivisesti ainoastaan instrumentaalista arvoltaan, sulkee se pois mahdollisuuden työn toiminnan itseisarvoon yksilölle ja yhteisölle. Työllä voitaten olla myös subjektiivista arvoa. Arendtin tapa nähdä työ ja valmistaminen uhkana poliittisen toiminnan mahdollisuudelle on rajoittunut, koska se estää häntä näkemästä työssä tai edes valmistamisessa pluralistisuutta, työ on siis vain tapa selvitä tai tehdä rahaa. Mutta nykyään työnteolla on yhä moniulotteisempia merkityksiä (ks. esim. Wilson 2004). Tähän ei riitä määritelmä työn instrumentaalisesta luonteesta. Työmarkkinoilla on tänä päivänä kyky luoda yhteiskunnallisia jakolinjoja yhteisöjen välille, joka ylittää työn vain teknisen luonteen hahmotelman (Booth 1993). Näin työlle syntyy myös moraalisia ja eettisiä normeja. Nämä osoittavat ihmisen todellisen syyn työskennellä. Toisin sanoen Arendt antaa yksinkertaisen luonteen sille tehdä työtä. Tästä syystä Arendtin nähdään olevan myös rajoittunut antamaan viitekehyksen työn tekemisen motiiveille. Vaikka Arendt ansiokkaasti painottaa yksilön autonomiaa ja vastuullisuutta yhteiskunnassa, hän ei kykene ennakoimaan työn vaikutusta ihmiselämän arvoon jälkiteollisessa yhteiskunnassa, jota sävyttää jälkitekhninen työ. (Smith 2012, 188–192).

#### 4.3 Työn ilmiö ja prosessikehys Arendtin ajattelussa

Argumenttini mukaan Arendtia ei voi kuitenkaan yksioikoisesti kategorisoida työn ja valmistamisen poliittisen arvon vähättelijäksi, vaikka Dejoursin jälkitekhninen määritelmä työstä on soveliaampi tapa määritellä työtä. Arendtin toiminnan teorian voi nähdä tietynlaisena työn ilmiötä käsittelevänä fenomenologiana. Bernstein (1982, 833) niputtaa Arendtin samaan joukkoon Jürgen Habermasin ja Hans-Georg Gadamerin kanssa. Modernia yhteiskuntaa kritisoidessaan he erottivat teknillisen käytännöllisestä. Tätä traditiota ovat jatkaneet Richard Rortyn, Alasdair MacIntyre ja Hilary Putnamin kaltaiset pragmaatikot. Beinerin (1983) mukaan Arendtin ajattelun pyrkimys on päivittää

uudenlainen ymmärrys fronesiksesta. Myös Dunnen (1993) mukaan Arendtin, Habermasin ja Gadamerin työt ovat kaikki liitettävissä Aristoteleen fronesiksen käsitteeseen. Toisin kuin edellä mainitut tulkitsivat, Arendt ei kuitenkaan itse käyttänyt systemaattisesti fronesiksen käsitettä kuvaamaan poliittista käytännöllisyyttä. Sen sijaan Arendt itse käytti arvostelukyvyn käsitettä jäsentääkseen poliittista kyvykkyyttä. Arendt näki arvostelukyvyn fundamentaalisenä poliittisena kyvykkyytenä ”ajatella toisin”. Fronesis on Arendtille ainoastaan vastakohta filosofiselle hengelle juuri sen käytännöllisyyden vuoksi (Arendt 2005, 33). Arendtille fronesis on arvostelukyvyn historiallinen esikuva, mikä tarkoittaa käytännöllistä järkeä (Arendt 1977, 221). Toisin sanoen arvostelukyvyn avulla voi tehdä yhteisöllisyyden säilyttämiseen perustuvia päätelmiä prosessimaisissa olosuhteissa.

Fronesista on kritisoitu esimerkiksi sen antiteknologisuudesta. Tabachnick (2004) kutsuu Arendtia, Habermasia<sup>46</sup> ja Gadameria ”herätyssaarnaajiksi” (*revivalists*), joiden Aristoteleen fronesiksen käsitteen käyttö on huolimatonta, koska se katkaisee käsitteen kytköksen filosofian tai tieteen kanssa. Sen ei nähdä ottavan huomioon Aristoteleen fronesiksen käsityksen epädemokraattisuuden<sup>47</sup> soveltamattomuutta nykyisin yhteiskunnallisiin ongelmiin. Tabachnickin mielestä fronesiksen elvyttämistä estää sen antiteknologisuus, joka ilmenee fronesiksen puolestapuhujien tendenssinä korostaa hyveellistä idealistisuutta tekniseen asiantuntijuuteen nähden. Näin fronesiksen elvyttäjät eivät pysty selittämään kuinka yksilö tai rivikansalainen voi toimia teknologian ulkopuolella, koska ovat sitoutuneita Heideggerin *Gestell* -ajatteluun teknologiasta.

---

<sup>46</sup> Arendtin ja Habermasin niputtaminen yhteen sekä Tabachnickin että NPL:n toimesta on ongelmallista. Canovanin (1983) mukaan Habermasin luentaa Arendtista sävyttää kapea tulkinta vuorovaikutuksen vääristyneisyydestä. Tämä *distorted communication* on keskeinen käsite Habermasin kriittiselle teorialle, tarkoittaen julkisella alueella ilmeneviä kommunikatiivisia psykopatologioita (Crossley 2004). Näihin tilanteisiin vaikuttaa käsitykset *praxiksen* luonteesta ja merkityksestä. Arendt ei näe poliittisten kiistojen ole ratkaistavissa ainoastaan rationaalisin menetelmin kuten Habermas. Arendt painottaa nimenomaan toimintaa, joka sijaitsee aina risteävien vuorovaikutusten verkossa. Näin Habermas ei noteeraa Arendtin vaatimusta ihmisten väistämättömästä moninaisuudesta. Arendtin julkisen elämän ja sen instituutioiden käsityksen tarkoitus on käsittää niiden tehtävä vain ja ainoastaan vapauden ylläpitämisen instrumentteina moninaisten yksilöiden kesken. Vapailla ihmisillä ei välttämättä ole yhteisiä vakaumuksia tai yhteistä tahtoa. Toinen eroava aspekti Arendtin ja Habermasin välillä koskee vuorovaikutuksen vääristyneisyyden lähteitä. Vääristynyt vuorovaikutus ei nouse vain sortamisesta, pakkoideologisuudesta tai neuroottisuudesta, mutta Canovanin mukaan myös Arendtin näkemyksestä ihmisen ainutlaatuisuudesta ja kyvykkyyksistä tehdä uusia asioita. Näin rationaaliseen konsensukseen tähtäävä ideaali vuorovaikutuksesta, ei-manipulatiivinen täysin transparentti diskurssi, joka on Habermasin kanta, sulkisi pois alistavan dominoinnin lisäksi myös luovuuden. Arendtin ajattelu, erottamalla *poiesiksen* ja *praxiksen*, mahdollistaa näkemyksen poliittisesta toiminnasta, joka ei pyri estämään luovuutta välttäänsä sortavaa valtaa ja alistusta. (Canovan 1983, 105–116).

<sup>47</sup> Aristoteleen fronesis oli harvojen hyve, joka oli vain tiettyjen käytössä poliittisessa yhteisössä, tavantomaiset kansalaiset eivät käyttäneet sitä.

Näin selittämättömäksi jää kansalaisten ajattelun vapauden turvaaminen, jolloin toiminnan voisi varastoida automaation myötä teollisuuden varantoon (*standing-reserve*). Heidegger ei nähnyt mahdollisuutta fronesikselle eikä edes filosofialle, vaan painotti paluuta autenttiseen olemiseen. Toisin sanoen Tabachnickin mukaan fronesiksen elvyttäjät eivät voi hyväksyä Heideggerin teknologiakritiikkiä ja samalla painottaa paluutta fronesiksen käsitteeseen. (Tabachnick 2004).

Heidegger ei kuitenkaan koskaan painottanut nostalgista paluuta menneeseen kuten Tabachnick väittää, vaan ennemmin filosofista "toisintamista" (*Wiederholung*). Heidegger toistaa jatkuvasti, että filosofiaa on olemassa niin kauan kuin ihmisiä on olemassa. Lisäksi Tabachnick ei ota huomioon Arendtin ja Heideggerin välisiä eroja teknologian ja toiminnan luonteen ymmärtämisessä. Ensinnäkin, kuten Suuronen (2018) toi esiin, Arendt näkee teknologian asioiden oikeanlaisen politisoinnin mahdollistajana eikä hänen ajattelua voi kategorisoida yksioikoisesti antiteknologiseksi. Vain teknologian avulla sosiaalisen oikeudenmukaisuuden kysymysten tehokas käsitteleminen on mahdollista. Toisekseen, Arendtin näkemys toiminnasta eroaa Heideggerin käsityksestä. Arendt ei näe ajattelua<sup>48</sup> itsessään lääkkeenä poliittisen toiminnan pelastamiseen. Kristevan (2001, 78) mukaan Heidegger korvasi fronesiksen *sophialla*, näin suuntautumalla kohti Olemista (*Sein*) ihmissuhteiden verkon sijasta. *Sophia* on kiinnostunut teoreettisesta viisaudesta. Fronesis taas on kiinnostunut sekä universaaleista että erityisistä<sup>49</sup> kyvykkyyttä vaativista partikulaarisista tehtävistä. *Phronein* eli ajattelun järkevyys ilmaisee tarkkanäköisyyden soveliaisuutta harkitsevuutta korostaen. Fronesis manifestoituu tragedioiden tai konfliktien hetkillä, työn psykodynamiikan teorian "työn totuuden" paljastumisen hetkellä. Näin ollen tragedian esiintyminen välttämättömänä osana julkista elämää ilmentää Arendtin toiminnan merkitystä päämäärien määrittelyssä ja saavuttamisessa (Kristeva 2001, 78–79).

Vaikka NPL:n kritiikin mukaan Arendt tituleerataan klassiseksi työn teoreetikoksi, Canovanin (1992, 276–277) mukaan Arendtin poliittisen toimijuuden elvyttäminen ei ollut haikailua antiikin maailmaan. Arendt näki poliittisen toiminnan etenkin käytännöllisenä toimintana. Arendtille nimenomaan käytännölliseen toimintaan perustuva yhteenkuuluvuus (*common sense*) luo poliittista toiminnan perustan (Ojakangas

---

<sup>48</sup> Heideggerilaista *Gelasseneheitin* kaltaista ajattelua, jonka usein sanotaan tarkoittavan "*disponibilitén*" [*availability*] henkeä, sitä-jota-on (*What-Is*). Tämä ajattelu yksinkertaisesti sallii ihmisten antaa asioiden olla, vaikka niihin sisältyisi epävarmuutta ja mysteerisyyttä.

<sup>49</sup> Näitä erityisiä kyvykkyyksiä on muun muassa intellektuaalisuus, emotionaalisuus ja moraalisuus.

2002, 82). Yhteenkuuluvuuden, ihmisen ”kuudennen aistin”, vahvistamisella nimenomaan työn kautta voi vastata esimerkiksi ”työn katoamisen” pelkoihin. Lisäksi, kun otetaan huomioon Arendtin Aristoteleen kritiikki, Arendt ei myöskään näyttäydy romanttisena välineellisen toiminnan ihannoijana (NPL), mikäli Arendtin ajattelu asetetaan laajempaan historialliseen viitekehykseen. Arendt ei siis ole aristoteelikko, koska hän ei ole epädemokraattinen ajattelija, toisin kuin Aristoteles. Arendtin kritiikki länsimaista filosofista traditiota kohtaan liittyy sen toiminnan ja ajattelun asemien välisestä väärinymmärtämisestä. Tämä huomio antaa mahdollisuuden ohittaa NPL:n näkemys Arendtista työn poliittisuuden hylkääjänä. Arendt nimenomaan korosti eritoten käytännöllisen työn merkitystä asioiden institutionaalisessa muuttamisessa toiminnan kautta.

Markellin (2011, 24–25) mukaan Arendtin työn, valmistamisen ja toiminnan jaottelun keskeisyys piilee työn (*labour*) ja toiminnan (*action*) *erottavuudessa*. Kun käsitteet on mahdollista erottaa, on mahdollista huomioida Arendtin valmistamisen (*work*) ja toiminnan (*action*) *läheisyys*. *Vita Activan* tarkoitus on käsitellä nimenomaan toiminnallisen elämän, jossa työn ilmiöllä on keskeinen asema, monimutkaista dynamiikkaa etenkin valmistamisen ja toiminnan vuorovaikutuksellisuuden näkökulmasta. Tällä huomiolla voi vastata NPL:n kritiikkiin siitä, että Arendt teoreettisesti hylkäisi työn episteemisen merkityksen, koska toiminta on sidottu valmistamiseen. Tämän lisäksi Backmanin (2010) mukaan Arendt ei tavoitellut *Vita Activassa* Aristoteleen *praxiksen* käsitteen saamista takaisin arvoonsa, kuten Habermas väitti. Arendt myös itse harjoitti kritiikkiä *praxiksen* käsitettä ja Aristoteleen edustamaa filosofista traditiota kohtaan<sup>50</sup>. Arendtin diagnoosin mukaan kontemplaation korostaminen korkeimpana ihmisen aktiviteettina on ollut kohtalokasta poliittiselle filosofialle, mikä käsittää toiminnan teleologisin termein. Aristoteleen artikulaatio *praxiksesta* kuitenkin tukee Arendtin väitettä siitä, että itse todellisen poliittisuuden potentiaali sivuutetaan ajatteleamalla politiikkaa ainoastaan Dejoursin korostaman työn politiikan perspektiivistä, mikä usein käsittää työn tuotannollisesti jonkin ylipoliittisen tavoitteen saavuttamiseksi (Backman 2010, 29, 37, 42).

Psykopatologiat olivat Dejoursille merkittävin uhka nykyaikaisessa kilpailulliseen kulttuuriin perustuvassa työssä. Tämän myös Arendt näki vaarana, mutta vain mikäli vaivutaan organisatorisen prosessimaisuuden ansaan. Arendtin näkemys työstä ja prosesseista on kuitenkin moniulotteisempi työn yhteiskunnallisen organisoinnin

---

<sup>50</sup> Ks. kappale 3.1.

analyysille kuin mitä on ymmärretty. Arendt tarjoaa kritiikin imperialismin, talouden ja politiikan "prosessikehykselle", jossa syntyväisyyden käsite toimii vaihtoehtona prosessimaisuuden ajallisuudelle. Näin Arendt vie työn analyysin työn politiikan uudelleenkäsitteellistämistä, jota Dejours peräänkuulutti, työn olemassaolon ehtojen tasolle. Arendt ymmärtää poliittisen toiminnan uusia prosesseja aloittavana ja jo maailmassa olevien loppumattomien prosessien keskeyttävänä aktiviteettina. Poliittisella toiminnalla on siis valmistamisen ulottuvuus, alku ja loppu. Arendt erottelee vapaiden ja palvelevien taitojen eroavaisuuden ja korostaa arvostelukyvyn merkitystä päätöksenteossa.

*On mahdollista ja jopa yleistä pitää oikeutettuna nykyajan älyllisen ja ruumiillisen työn erottelua ja yhdistää se antiikin ajan "vapaiden ja palvelevien taitojen" väliin erotteluun. Vapaita ja palvelevia taitoja ei kuitenkaan erota toisistaan "korkeampi älykkyyden taso" tai se, että "vapaiden taitojen edustaja" työskentelisi aivoillaan ja "alhainen ammattimies" käsillään. Antiikin kriteeri on ensisijaisesti poliittinen. Vapaita olivat ne toimet, joihin liittyi prudentia eli kyky järkevään päättelyyn, joka on valtiomiesten hyve (Arendt 2002, 96).*

Tämän hyveellisuuden punnitseminen ilmenee Arendtin prosessifilosofian kritiikissä. Nielsenin (2014) mukaan Arendtin organisatorisen etiikan ja politiikan prosessifilosofian kritiikki ilmenee teoksessa *Eichmann in Jerusalem* (1964a). Arendt identifioi Eichmannin oikeudenkäynnistä juontuneesta tilanteesta organisatorisen prosessuaalisuuden banaaliuden "prosessuaalisuusarkkityypin", joka voi ulottua myös tyypilliseen keskijohtoon tai muuhun päätöksentekijään organisaatiossa. Tämän arkkityypin ajatusmaailmaa luonnehtii kapeus, rutiininomaisuus ja perspektiivittömyys toisia kohtaan. Arendtin identifioiman arkkityypin organisatorisia piirteitä ovat muun muassa poliittisen harmin tietoinen tai tiedoton tekeminen ja banaalin pahuuden institutionalisoituminen. (Nielsen 2014, 385–190).

Myös Kristevan (2001, 147–149) mukaan Eichmann oli konkreettinen esimerkki ihmisyyden manipuloinnista ilman ihmisen alentamista patologiseksi ajattelijaksi. Sen sijaan toimintaa sävytti "silkka ajattelun puute", mikä näyttäytyi siinä ajassa ja paikassa normaalilta. Kuten Arendt (1973, 40) muistuttaa, kaoottisissa taloudellisissa olosuhteissa ihmiset ovat alttiimpia mukautumaan ja ottamaan organisatoriset tarkoituksetperät annettuina. Arendt osoitti, että ihmisten minuuksista tulee poikkeuksellisissa olosuhteissa liian joustavia, liian avoimia toiminnan "korkeammille ideologioille" (Helin,

Hernes, Hjorth & Holt 2014, 7). Elämän prosessikehystämisen ”ajattelemattomuutta” vastaan voi taistella ajattelemalla toimintaa maailmaa rakentavana aktiviteettina. Yhteisesti jaettu maailma takaa vakaan areenan kyvyille aloittaa omia prosesseja. Ihmisille on tärkeää pystyä kehittää omia ajattelumekanismeja, joissa partikulaariset teot nähdään merkityksellisiksi maailman prosessien keskellä (Hyvönen 2016, 545–546).

Vastauksena Arendtin työnteon teoreettiseen vähättelyyn (NPL), tulkitsen Arendtin toiminnan teorian annin työn ilmiön tutkimiseen seuraavien ulottuvuuksien kautta. Ensinnäkin, Arendtille poliittisen toiminnan tarkoitus on vastustaa mekanistisuutta, ollen luonteeltaan ei-instrumentaalista ja yhteisöllisyyttä korostavaa. Arendtille nimenomaan työn (*labor*) elämällisyys on itseisarvoista ja täysin vailla instrumentaalisuutta. Toisekseen, Hyvösen (2016) mukaan Arendtin toiminnan luonteen anti on mahdollisuus tehdä päätelmiä prosessuaalisuuden keskellä, mikä muistuttaa Dejoursin määritelmää jälkiteknisestä työstä. Kolmanneksi, Arendtin käsitys käytännön toiminnan merkityksestä ei ole antiteknologinen. Sen sijaan ainoastaan teknologia voi toimia oikeanlaisen politisoimisen mahdollistajana. Näin ollen Arendt ei hyljeksi työn merkityksen ja teknologian roolin välistä suhdetta. Neljänneksi, Arendtin prosessifilosofian kritiikki ja käsitys arvostelukyvystä tarjoaa tavan toimia todellisessa maailmassa tapahtuvien ”tragedioiden” keskellä. Tämä muistuttaa Dejoursin ”työn totuuden”<sup>51</sup> hetkiä. Toisin kuin NPL korosti, Arendt ei ollut välineellisen järjen ihannoija. Arendt korosti käytännöllisen toiminnan merkitystä yhteenkuuluvuuden luonnissa. Viidentenä työn ilmiön ulottuvuutena Arendt näki valmistamisen tärkeyden institutionaalisten järjestelyiden luonnissa (Markell 2011), vieden työn organisaation tutkimuksen institutionaaliselle tasolle. Arendtin toiminnan teorian yksi ulottuvuus onkin päämäärien suunnittelussa (Kristeva 2001, 148), mikä mahdollistaa työn olemassaolon ehtojen analyysin.

#### 4.4 Arendt työn olemassaolon ehtojen teoreettikkona

Pääluvun aikaisemmissa luvuissa käsiteltiin Arendtin antia työn ilmiön käsittelemisen kontekstissa. Arendtin toiminnan teoria ja käsitys arvostelukyvystä avaa oven käsitellä Arendtia ajattelijana, joka ei hylkää työn käytännöllisen toiminnan merkitystä. Sen si-

---

<sup>51</sup> Liittyy Dejoursin teoriassa hetkiin, jolloin työn reaali maailma näyttäytyy kaikkein ilmeisimmin, kun osaamisemme kohtaa hallinnollisia ja teknisiä hankaluuksia, eli työn ”totuus” näyttäytyy työn suorittamisen epäonnistuessa.



jaan Arendt vie työn merkityksen tutkimisen institutionaaliselle tasolle. Väitän, että Arendtia voi tulkita *työn olemassaolon ehtojen teoreettikkona*. Arendtin toiminnan teorian tavoitteena on tarjota inhimillisten mahdollisuuksien ehdot maailmallisuuden rakentamiselle teknologian ja automaation kehityksen keskellä. Uudet teknologiat, kuten syväoppivat algoritmit, tuovat eteen uusia sosiaalisia kysymyksiä ihmisten ehdollistuneisuudesta nyky-yhteiskunnassa. On hyvä pohtia, minkälainen ehdollisuus sävyttää käsitystä jälkiteknisestä työstä poliittisena välitilana neljännen teollisen vallankumouksen myötä tapahtuvan materiaalisen muutoksen<sup>52</sup> keskellä.

Dejours (2006, 130) jakaa nykytaloustieteen ajatukset<sup>53</sup> teknologisen kehityksen vaikutuksesta mekaanisen työnteon määrään laskuun. Näin ihmisten tekemä tuotannollisen työn määrä on laskussa. Työn psykodynamiikan teorian näkökulmasta työn tekeminen voi myös "alistaa subjektia" mikäli työtehtävä on luonteeltaan teknologiaa palvelevaa, mekaanista ja rutiininomaista (Deranty 2009, 74). Tällöin yksilö ei voi ylittää reaalimaailman esteitä, ja täten saada tyydytystä työstään. Yksilö ei voi myöskään saada todellista tunnustusta työyhteisöltä, koska yksilö ei ole tehnyt mitään ei-mekaanista lisäarvoa tuottavaa toimintaa. Vaikka työn automaation myötä mekaanisia töitä on kyetty automatisoimaan, työhön liittyvät psykopatologiat eivät ole kadonneet<sup>54</sup>. Automaatio ei siis näyttäisi vähentäneen ihmisen työn taakkaa, vaan ihmiset näyttävät tekevän yhä kuluttavampaa tai vieraannuttavampaa työtä. Arendtin ajattelu tarjoaa resursseja analysoida työn ehdollisuuden merkitystä.

Työn olemassaolon keskeisin ehto on työn aktiviteetin ehtymättömyys. Ennen ehdon määrittelemistä tulee kuitenkin erotella yksilön työpanos ja kollektiivinen

---

<sup>52</sup> Tammisen ja Deibelin (2018, 12, 14) mukaan materiaalisen maailman muutos tarkoittaa digitaalisen ja ruumiillisen konvergenssia biotieteissä. Tulkintani mukaan tämä muutos tuottaa työn ilmiön tutkimisen kannalta useita haasteita. Ensinnäkin, digitaalisuuden myötä ihmisen työstä syntyvään datan omistajuuteen liittyy intressikysymyksiä. Toisekseen materiaalisen maailman muutos ehdollistaa tapoja ajatella ja toimia poliittisesti, luoden uuden biopoliittisen horisontin, jossa uudeksi kiistan alueeksi nousee toisten kanssa toimimisen kenttiä. Tästä esimerkkinä virtuaalista arvoa tuottavan työn (esimerkiksi videopelien pelaaja) arvon suhteuttamisen vaikeus reaalista arvoa tuottavaan työhön. Kolmanneksi tieto on sosiaalista luonteeltaan, mikä muodostaa biotalouden. Biotalous voidaan muokata ja hallita työntekijän historiallista ja tulevaisuuden informaatiota. Neljäntenä seikkana nousee vaara ihmisen alentamisesta teknologiseksi objektiksi. Eri tekniikoilla voidaan vaikuttaa ihmisten informaation toiminnan ja suvereeniuden määrittelemiseen, jolloin keskeiseksi tekijäksi nousee kieli; miten esimerkiksi työn muutoksesta puhutaan. Viidentenä tekijänä korostuu pääsyn ja avoimuuden politiikan tärkeys. Ihmisiä voi hypoteettisesti työmarkkinoilla "kierrättää" prosessimaisesti informaation avulla. Informaatiointensiivistä työtä ei voida erottaa muusta ruumiillisesta työstä. Toisin sanoen pelko materiaalisen muutoksen biopolitiikasta perustuu ihmisten redusointiin ruumiilliseksi "asioiksi", mikä ilmenee myös Arendtin ajattelussa maailmatuomuden pelkona.

<sup>53</sup> Kuten tuotiin esiin alaluvussa 2.2.

<sup>54</sup> Sen sijaan esimerkiksi loppuun palamisten määrä on kasvanut Euroopassa viime aikoina (Eurofound 2018).

työvoima (Arendt 1998, 124). Yksilön työpanoksen piirre on uupumus, koska se perustuu ihmisen elämänprosessiin. Sen sijaan työvoima on ehtymätöntä kollektiivisella tasolla. Tämä ehto perustuu ihmislajin kuolemattomuuteen. Tähän kollektiiviseen työvoimaan kuuluvat myös uudet teknologiat, jotka luovat uusia ehtoja ympäristön olemassaololle. Arendtin mukaan kun suunnitellaan koneita, suunnitellaan samalla ehtoja ihmisten roolin asettamiselle maailmassa (Arendt 1998, 147). Ennen teollista vallankumousta kättemme voimat säätivät olemassaoloamme ja mitä työkaluja oli mahdollista tehdä. Koneiden tapauksessa kuitenkin ihmistä on vaadittu säätämään itsensä koneen mekanistiseen rytmiin. Näin ollen kysymyksenä ei ole, että ihminen palvelisi konetta. Sen sijaan vaarana on ihmisen kehon luonnollisen prosessin korvaantuminen koneen mekaanisella prosessilla. Näin ollen ihmisen työn ymmärtäminen mekanistisin määritelmien on uhka henkilön yksilölliselle työpanokselle. Tästä syystä hyödynnän työn psykodynamiikan teorian määritelmää jälkiteknisestä työstä, koska se soveltuu myös Arendtin näkökantaan mekanistista ihmiskuvaa vastaan.

Vaikka työn psykodynaamikan teoria tarjoaa työlle pätevän jälkiteknisien määritelmien, sen sisällössä on Arendtin ajattelulle vieraita elementtejä, olennaisimpana tunnustamisen ideaali inhimillisten suhteiden keskiössä. Arendtin ajattelulle on keskeistä ”oikeus kuulua jonkinlaiseen organisoituun yhteisöön”, koska vain vapaana ja sitoutuneena sosiaalisena minuna eläminen *yhteisössä* suojelee moninaisuuden, yksilöllisyyden<sup>55</sup>, toiminnan ja diskurssin ehtojen säilyttämistä maailmassa (Arendt 1973, 296–297). Voiko jälkiteollisessa maailmassa kuvitella sosiaalisen aseman saavuttamista ilman, että yksilön tarvitsee uhrata persoonaansa jonkin ennalta määritellyn arvokehikon mukaan? Tässä näen tarpeen tuoda esiin kritiikkiä Dejoursin ja NPL:n korostamaa sosiaalisen tunnustuksen tarvetta kohtaan. Tästä syystä esittelen seuraavaksi Arendtin kritiikkiä Dejoursin ja NPL:n työn käsityksessä keskeisessä asemassa olevaa optimaalisen tunnustamisen ideaalia kohtaan.

NPL näkee yhdeksi Arendtin keskeisimmäksi ongelmaksi kykenemättömyyden käsittää työn merkitystä nyky-yhteiskunnassa, jossa ihminen saa tunnustusta nimenomaan työn kautta. Koko tunnustamisen ideaali näyttäytyisi Arendtille antipoliit-

---

<sup>55</sup> Identiteetistä luopumisen esimerkkinä Arendt nostaa 1800-luvun juutalaiset, jotka menivät kristittyjen kanssa naimisiin ainoastaan sosiaalisen statuksen vuoksi. Mikäli juutalainen halusi olla osa yhteiskuntaa, hänen oli nostettava sosiaalista statustaan (*parvenu*), usein tahtomattaan, naimisiinmenon kautta, jolloin juutalaisen identiteetti tehtiin tyhjäksi sen partikulaarisesta persoonallisesta olemisesta (Weinert 2015, 41). Näin ihmisoikeuksien ennakkoehtona oli assimilaatio.

tisena. Hyväntekeväisyys tai tunnustaminen on viehättävyyden kokemus, mikä on Arendtin ajattelussa maailmattomuuden piirre (Arendt 1998, 53–54). Poliittisen alueen rakentamista ei voi siis pohjata tunnustamisen ideaaliin, koska Arendt pitäisi tunnustamista maailmattomana kristillisenä toiminnan elementtinä. Arendt itse on täysin sekulaari ajattelija. Maailmattomuus poliittisena ilmiönä on mahdollista vain sillä oletuksella, ettei maailma tule kestävään (Arendt 1998, 54). Mikäli käytetään tunnustamisen periaatetta sosiaalisen hyödyn edistämiseen, siitä tulee myös merkityksetöntä ja kieroutunutta (Arendt 1998, 51–52). Tämä näkökanta yhtyy Arendtin kritiikkiin modernia aikaa kohtaan. Arendt (1998, 56–57) huomauttaa kuinka julkisesta tunnustuksentarpeesta on tullut modernissa ajassa nälkään verrattava tarve sinänsä. Näin tunnustamisesta tulee kulutustavaraa, turhamaista ja katoavaista. Arendtin toiminnan käsitys ylittää sosiaalisen hyödyn taakan. Työssä tai valmistamisessa puheen merkitys on alisteinen toimintaan nähden. Dejournsin työn politiikassa, mikä perustuu idealisoituun tiimityöskentelyyn, puhetta voi käyttää kuten mitä tahansa merkkikieltä<sup>56</sup>. Dejournsin työn käsitys ei siis ole poliittista arendtilaisessa mielessä, koska se rajoittuu mitäkategoriaan (työntekijän identiteetin ominaisuudet, lahjat, puutteet). Arendt korostaisi *kukan* paljastamisen merkitystä työn organisaatiossa, jotta yksilön tarinallisuuden prosessi paljastuisi (Arendt 1998, 184–188). Arendtin näkökulmasta katsottuna Dejournsin subjektivismi vieraannuttaa ihmisen maailmasta kuten koko länsimainen moderni filosofia. *Tulkintani mukaan Arendt ei hyväksyisi tunnustamisen ideaalia riittävänä keinona maailman yhteenkuuluvuuden rakentamiseen.*

Myös Markell (2003) käsittelee teoksessaan *Bound by Recognition* sosiaalisen ja poliittisen tunnustamisen dynamiikkaa Arendtin ajatteluun löyhästi kytkeytyen. Markellin mukaan tunnustaminen (recognition) voi itse asiassa toimia epäoikeudenmukaisuuden välineenä. Identiteettien välisten suhteiden voi strukturoida oikeudenmukaisemmin ilman tunnustamisen tarvetta. Tässä tutkimuksessa tätä huomiota voi käyttää yhtenä Arendtin ihmisen toiminnallisten aktiviteettien käsitejaottelun puolustuksena. Vaikka keskinäisen tunnustamisen, joka on työn psykodynamiikan teorian pohjana, ideaali on houkutteleva, se sisältää väärintunnustamisen elementin. Tämä ei tarkoita kenenkään itsensä tai toisen identiteetin väärintunnustamista, vaan yksilön oman perus-

---

<sup>56</sup> Arendt huomauttaa tiimityöskentelyn kommunikatiivisesta luonteesta, mikä ei sinällään erotu merkkikielistä (Arendt 1998, 179). Matematiikka ja ei-tilalliset symboliset kielet vievät ihmistä pois maailmallisista kokemuksista, luoden etäisyyden ehdon inhimilliseen toimintaan (Arendt 1998, 265–267). Tiimityöskentelyn kieli on verrattavissa matematiikkaan tai koodaukseen.

tavanlaatuisen tilanteen tai olosuhteiden väärintunnustamisen elementin. Ongelmana tunnustamisen ideaalissa on sen pyrkimys ”suvereeniin toimijaan” riskialttiissa maailmassa, mikä voi ironisesti ylläpitää itsensä toimijan elämän epäoikeudenmukaisuutta. Vaihtoehtoisesti Markell peräänkuuluttaa ”hyväksynnän politiikkaa” (*politics of acknowledgement*), jossa demokraattinen oikeudenmukaisuus ei ole riippuvainen ymmärryksestä toisia ihmisiä kohtaan. Oikeudenmukaisuus riippuu ihmisen ja hänen saavutusten redusoimattomuudesta. Ihmistä voidaan ”alistaa” luonnehtimalla häntä tai hänen saavutuksiaan jonkun toisen saavutuksiksi tai suvereenin päättäjän aikaansaannokseksi, riippumatta onko saavutuksen ansioituneisuus hyvää tai huonoa. (Markell 2003, 4–9, 64).

Tunnustamisen epäoikeudenmukaisuuden elementin lisäksi Markellin (2003) mukaan tunnustamisen kritiikki näkyy muutoinkin *Vita Activassa*. Ensinnäkin Arendt kuvaili toimijan suvereenittomuutta (*non-sovereignty*) hauraudeksi (*frailty*), joka ilmenee toimijan toiminnan (action) rajoittamattomissa seurauksissa. Toiseksi, suvereenittomuus on ”hyödyttömyyttä” (*futility*), joka ilmenee toiminnan aineettoman tarinallisuuden häviäväisessä luonteessa. Tämä piirtyy performatiivisuuden hetkellisessä luonteessa. Suvereenittomuus on siis hyödyttömyyden traagisuuden tunnistamista (*anagnorisis*<sup>57</sup>). Markell tulkitsee *anagnoriks*en toiminnan ennakoimattomuuden hyväksymiseksi. Toiminta ei aina muunnu mestarilliseksi, vaan se voi olla traagista hauraudesta kärsimistä (*suffering*). Lisäksi, identiteetin muodostuminen ei liity ihmiseen vaikuttavista faktoista ja standardeista, vaan jonain mikä syntyy näyttäytymisenä julkisen toiminnan *tuloksena*. Arendtin oma näkökulma tulee esiin hänen kommentissaan vuonna 1969 saamansa akatemiapalkinnon<sup>58</sup> yhteydessä: ”if it is good to be recognized, it is better to be welcomed, precisely because this is something we can neither earn nor deserve”; näin Arendt koki täydellisen tervetuliaisuuden kokemuksen jaetun aktiviteetin hetkellä, tietynlaisen riippumattoman ystävällisyyden hetkeksi, jossa arvostus annetaan ilman referenssiä henkilökohtaisuuksiin. Tervetuliaisuuden antaminen on vaativampaa kuin tervetulleeksi tuleminen, sen antaminen edustaa epävarmuuden tilanteen konvertoimista ennakoitavaksi prosessiksi, missä oletukset tervetuliaisuuden kriteereistä kaatoavat. Näin ollen hyväksynnän politiikan idea on poistaa tarpeen ajatella oikeudenmu-

---

<sup>57</sup> Arendtin *anagnorisis* on tapahtumien retrospektiivistä katselemista ”kokonaisuuksien sarjana”, mikä mahdollistaa tarinallisuuden säilyttämisen ja tarinan muistajien yhteensovittamisen. Näin voidaan kokea uudelleen ”häivytetyt kokemukset”. (Markell 2003, 66).

<sup>58</sup> Emerson-Thoreau Medal

kaisuutta jonain mikä tarvitsee aina vain yhä enemmän tunnustamista eri osapuolilta. (Markell 2003, 13, 64–65, 180). Päättymätön tunnustaminen voisi viedä Arendtin mukaan viedä ihmiskunnan yhä syvempään maailmattomuuteen (Arendt 2005, 201). Näin ollen tulkitsen, että työn ilmiön kontekstissa Arendt kokisi tunnustamisen sekä antipoliittisena että epäoikeudenmukaisuuden välineenä, mikä ei riittäisi työn olemassaolon ehtojen tilojen rakentamiseen. Sen sijaan työn olemassaolon ehdot edellyttävät hyväksynnän politiikkaa, mikä mahdollistaa yksilön toiminnan ja persoonan redusoimattomuuden.

#### 4.5 Arendtin pöydän metafora ja työn tilalliset ulottuvuudet

Debardieux'n (2017) mukaan Arendtin tilalliset ulottuvuudet voivat toimia kolmena analyttisinä kategoriana inhimillisen toiminnan analyysissä. Ensimmäistä hän kutsuu *paikan ottamiseksi* (*taking place*), johon Arendt viittaa "luontona", jossa objektit ovat puhtaan materiaalisia ja ihmisen elämä ymmärretään biologisena. Tämä biofyysinen maailma koostuu samankaltaisista objekteista ja orgaanisista kehoista. Arendt alituisesi muistuttaa, ettei ihmisiä tule ymmärtää ainoastaan tämän kategorian mukaan. Toisena kategoriana Debardieux esittelee Heideggerista vaikuttuneen *aseman omistamisen* (*having a position*), joka on fenomenologinen luonteeltaan. Maailmassa, jossa on luonnollisia ja keinotekoisia asioita, on niitä yhdistävä tekijä "paljastuminen" ihmisille. Arendtille tämä tarkoittaa maailman materiaalisuudella olevan filosofista merkittävyyttä, tavoitteenaan osoittaa kuinka ihmiset ymmärtävät asioita omasta perspektiivistään näiden materiaalisten asioiden välityksellä. Ihmiset ovat siis moninaisia, joka on Arendtin kolmannen tilallisen kategorian, *kannanottamisen* (*taking a stand*), pohjana. Tämä viittaa alaluvussa 3.2.1 käsitellyyn Arendtin näyttäytymistilaan, jossa ihmiset ottavat kantaa objekteista ja vuorovaikuttavat niiden välillä, ilman todellista poliittista substanssia. Poliittikka syntyy välittäjien tilassa ja rakentuu niiden suhteista. Tämä tila on siis käytännönläheinen. Se edellyttää ihmisten yhteisoloa, missä jokaisella yksilöllä on oma performatiivinen subjektiviteetti ja kyky kohdistaa muiden näyttäytymistä.

Debardieux'n tarkoituksena on osoittaa, ettei Arendtin inhimillisen toiminnan muodon käsitteitä (*labor, work, action*) ole tyyllitelty omiin kategorioihin. Niiden luonne on Markelliin (2011) viitaten arkkitehtoninen. Arendt pyrkii tuomaan esiin tilal-

listen järjestelyiden merkityksellisyyden. Julkisen ja yksityisen erottelun tarkoitus on näyttää, mitkä asiat tulee tuoda julki ja mitä ”pitää piilossa”. Arendt asettaa inhimillisten aktiviteettien paikallisiin vastakkaisuuksiin: välttämättömyys-vapaus, turhuus-pysyvyys ja häpeä-kunnia. Edelliset ovat ”piilotettavia” asioita ja jälkimmäiset julkistettavia, koska vain vapauden, pysyvyyden ja kunnian standardeilla on mahdollista indikoida poliittisen yhteisön historiallista vastuuta (Arendt 1998, 78). Vain nämä julkistettavat ovat ontologisesti juurtuneita syntyväisyyteen ja moninaisuuden periaatteisiin (Arendt 1998, 247). Periaatteiden tarkoitus pohjautuu toivon ja uskon luomiseen. Moninaisuus ja syntyväisyys ovat siis työn olemassaolon ehtoja. Koska *poliksen* alueellisuus oli rajoitettu kansalaisiin ja heitä rajoittaviin lakeihin, lainsäätäjän yhtenä tehtävänä on päättää mikä on julkista ja mikä yksityistä. Näin *polis* alueena on ankkuroitu fenomenologisiin ja käytännöllisiin tiloihin. Toisin sanoen, tilojen kautta on mahdollista ymmärtää mikä on merkityksellistä. Tulkintani mukaan *Arendtin käsitys työn ilmiön keskeisyydestä läpäisee sekä paikan ottamisen, aseman omistamisen että kannanottamisen tilalliset kategoriat*. On tarpeen huomioda, että työ voi olla julkista ainoastaan jälkiteknisenä aktiviteettina, moninaisuuden ja syntyväisyyden ehtojen täytyessä.

Demonstroin tätä tulkintaa Arendtin pöydän metaforan kautta. Kuten alaluvussa 3.2.3 osoitettiin, Arendtin poliittisen toimijuuden käsitteen keskiössä on juuri suorituskyvyn (työ) performanssi, mikä toteutuu instrumenttien kautta. Pöydän analogia kuvastaa tätä instrumenttia ja materiaalisuuden merkitystä toiminnan mahdollistamiselle.

*Toiminta ja puhe tapahtuvat ihmisten välillä ja kohdistuvat heihin. Ne säilyttävät kykynsä paljastaa toimijansa vaikka niiden sisältö olisi täysin ”objektiivista”, vaikka sisältö liittyisi sen fyysisesti ihmisten välille sijoittuvan esineiden maailman asioihin, jossa ihmiset liikkuvat ja josta heidän yksittäiset, objektiiviset maalliset intressinsä saavat alkunsa. Nämä intressit muodostavat – sanan alkuperäisen merkityksen mukaisesti – jotakin, joka **inter-est**<sup>59</sup> sijoittuu ihmisten välille, ja voi sen vuoksi yhdistää heidät ja sitoa heidät yhteen. Useimmiten teot ja sanat koskevat tätä välitilaa, joka muuttuu ihmisryhmän mukana, eli ne käsittelevät jotakin maallista, objektiivista todellisuutta sen lisäksi, että paljastavat toimivan ja puhuvan toimijan.* (Arendt 2002, 188)

---

<sup>59</sup> Termi *inter-est* näyttäytyy Arendtin *Vita Activassa* ja *On Revolutionissa* sinä suhteellisena välitilana, jossa yhteiset huolet materiaalisesta maailmasta myös ajavat ihmisiä yhteen. Näin se muistuttaa latinalaisesta ja keskiajan englannin kielen sanasta ”*interesse*”, joka kirjaimellisesti tarkoittaa ”olla välissä”, ja jota käytettiin oikeudessa oikeutena kompensatioon mikäli oli tapahtunut jokin menetys. Arendtille ”*intressi*” on aina yhteinen, jaettu. Aikojen saatossa termin merkitys on kaventunut talousterminologian myötä tarkoittaen pääsääntöisesti oman edun tavoittelua, menettäen sen juridisen ja normatiivisen merkityksen (Hirschman 1977).

Maailmalliset asiat, kuten pöytä tai mikä tahansa teknologia, voivat vaikuttaa tai jopa määrittää inhimillisen toiminnan sisällön. Samalla kun Arendt pyrki osoittamaan toiminnan merkitystä yksilön maailmaan, hän myös osoitti kuinka työntekeä vaikuttaa hyvin keskeisesti toiminnan sisältöön. Yhteiset asiat ajavat ihmisiä yhden pöydän ääreen. Pöydän katoamisen myötä ei olisi paikkaa käydä julkista debattia, eikä täten asemoitua ja identifioitua yhteisössä. Tutkimuksen tematiikkaan viitaten pöydän äärellä istuvia ihmisiä voi ajatella työyhteisönä ja itse pöytää alustana. Pöydässä istuminen tarkoittaa, että yksilö on osa sosiaalista yhteisöä. *Työ on siis tilallinen konventio, mikä ohjaa yksilön poliittista elämää.* Työn tilallisen erottelun keskiössä on yksi tärkeä kriteeri: itse työn performanssin tarkoituksen julkisuus vai yksityisyys (Arendt 1998, 85). Julkinen performanssi luo pysyvyyttä ja yksityinen elämällisyyttä. Nämä eivät ole kuitenkaan toisiaan pois sulkevia kriteerejä, vaan niillä on potentiaali täydentää toisiaan.

#### 4.5.1 Työ paikan ottamisena

Paikan ottaminen on samankaltaisuuteen ja materiaalisiin ehtoihin perustuva tilallisen analyysin kategoria. Modernissa ajassa<sup>60</sup> tuottavan ja tuottamaton työn erottelu nousi keskiöön. Marx yhdisti työn tuottavuuden hedelmällisyyteen ja näin osaksi luontoa. Tämä toiminnan korvaaminen työllä ja valmistamisella oli Arendtin mukaan massayhteiskuntaan johtaneen työyhteiskunnan hyökkäys politiikan perustusta, moninaisuutta vastaan (Arendt 1998, 219–222). Kun työntekijöistä on tullut yhteiskuntaa johtava voima, on työntekijämassojen hallitsijoille taattu pääsy julkiselle alueelle. Arendtin mukaan vaarana on lyhytaikaisten etujen hakeminen tuottavuuteen nojaten, mikä johtaa pysyvyyden tavoittelemisen pakoon politiikasta. Mikäli paikan ottaminen pöydässä kuvitellaan pöydän kuluttamisena, pöytä tuhoutuu poistaen yksilöltä maailmallisuuden. Kuten on tullut mainittua, maailmattomuus poliittisena ilmiönä on mahdollista vain sillä oletuksella, että maailma ei tule kestävänsä. Tästä syystä Arendt antaa pysyvyyden ehdon työlle tuottavuuden ja vaurauden prosessien edessä<sup>61</sup>. Arendtin työnteon ehto on sub-

---

<sup>60</sup> Antiikissa filosofit eivät välittäneet tästä erottelusta vaan korostivat kontemplaatiota yli kaiken, jopa poliittinen aktiviteetti koettiin välttämättömyydeksi. Traditionaaliset työn teoreetikot (Marx ja Smith) taas erottelivat työn tuottavan tai tuottamattoman työn lisäksi ammattitaitoiseen tai ammattitaidottomaan työhön ja manuaaliseen ja intellektuaaliseen työhön. Tuottamaton työ nähtiin loismaisena. (Arendt 1998, 85–87)..

<sup>61</sup> Arendt yhdistää Marxin evoluutioteoreetikoihin nimittäen häntä Engelsiin viitaten ”historian darwinistiksi” (Arendt 1998, 116).

jektiivisen työpanoksen ja tuottavuuden sijaan työn tuotos ja pysyvyys maailmassa. Pysyvä paikka pöydässä on yksilön sidos julkiseen tilaan.

Arendtin mukaan on mielekkäämpää erottaa pöydän ajallinen merkitys kuin puusepän (Arendt 1998, 94–95). Pöydällä on ajallista ja funktionaalista merkitystä, mutta puusepällä osana ihmisten yhteisöä on tilallista ja poliittista merkitystä. Kuitenkin sekä pöydällä että puusepällä on kulutuksen lisäksi maailmallisuuden ja moninaisuuden konstituoiva tarkoitus. Paikan ottaminen pöydästä on siis hyvin materiaallinen aktiviteetti, vaikka työ perustuisi ajatteluun. Nykyisin suurin osa töistä onkin ainoastaan ajattelua vaativia töitä. Siltikään ajattelun aktiviteetti ei välttämättä kaipaakaan kulu- tusluonnetta ollakseen osa todellisuutta. Toiminta ja puhe ovat katoavaisia luonteeltaan, jolloin ajattelun pitää tulla asioiksi<sup>62</sup> ollakseen maailmassa. Näin myös ajatusten pitää maksaa materialisoitumisen hinta. Materialisoitumisen hinta on työnteko, eli pöydästä paikan ottaminen. Koska inhimillinen elämä tarvitsee jatkuvaa konkretisoitumista rakentaakseen maailmaa, on asioiden konkreettisuus riippuvainen niiden pysyvyyden luonteesta (Arendt 1998, 96). Toisin sanoen *Arendtille työn olemassaolon ehto ei ole elämän itsensä luonnollinen prosessi (pöytien runsaus), vaan keinotekoisien maailman kestävyys ja julkisen tilan ehto (paikka pysyvässä pöydässä).*

Pöydän ympärillä istuvat ihmiset toimivat työntöön materiaalisena voimana. Pöydän pysyvyyden ja kestävyys tulee olla julkisen toiminnan välttämättömyyden kriteeri. Työn aktiviteetti tulee kuitenkin suorittaa itse maailmassa, pöydän äärellä, ilman vallansaannin ja sen hyödyn motivaatiota. Paikan ottaminen on yhteisöllisen vallan omaamista työn maailmassa. Arendt tuo esiin vallan roolin toiminnan potentiaalisena julkisen toiminnan organisatorisena voimana (Arendt 1998, 200–201). Arendtin valtakäsitys perustuu moninaisuuden periaatteeseen. Valtaa on olemassa vain silloin, kun ihmiset toimivat yhdessä. Kun yhdessä toimiminen lakkaa, valta katoaa. Organisaatio, pöydän äärellä istuvat ihmiset, toimii vallan materiaalisena voimana<sup>63</sup>. Näin ollen pöydässä olemisen pitää ihmiset yhdessä kun toiminnan katoavaisuudesta huolimatta. *Työ paikan ottamisena tarkoittaa, että työ suojelee yksilöä toiminnan katoavaisuudelta.* Mikäli yksilö ei pääse työyhteisön luomaan valtaan käsiksi, hän tulee vahvuuksistaan impoten-

---

<sup>62</sup> Arendt nostaa esiin teot, faktat, tapahtumat ja ideoiden sarjat (Arendt 1998, 94).

<sup>63</sup> Arendtin valtakäsitys perustuu moninaisuuden periaatteeseen. Valtaa on olemassa vain silloin, kun ihmiset toimivat yhdessä. Kun yhdessä toimiminen lakkaa, valta katoaa. Valta on samalla vapaa materiaalisista tekijöistä. Arendt myös erottaa vallan vahvuudesta. Vahvuus on valttia ainoastaan kun yksi vastaan yksi – tilanteissa. (Arendt 1998, 200).



tiksi. Ihmisen työn roolia ei tule kuitenkaan ymmärtää pelkästään tästä kategoriasta käsin. Työ ainoastaan paikan ottamisena on alentava käsitys ihmisen työn roolista.

#### 4.5.2 Työ aseman omistamisena

Aseman omistaminen on fenomenologinen tilallisen analyysin kategoria. Aseman omistaminen luo maailmaan filosofista merkittävyyttä mahdollistaen yksilöille uniikkiuden. Aseman omistaminen työnteon kautta tarkoittaa, että yksilö kykenee luomaan merkityksellisyyttä maailmaan työnsä kautta. Arendt käsittää toiminnan olemassaolon perimmäisenä pohjana maailman, jonka tulee säilyä ihmisten välisen toiminnan mittarina. Kuten on tullut esiin, modernin maailman myötä kaikki inhimillisen elämän merkitys tulee työstä. Arendt kuitenkin kritisoi niitä näkökantoja, joiden mukaan työn tarkoitus on esimerkiksi onnellisuuden havittelu. Aseman omaaminen ei tarkoita, että yksilö pääsee tyydyttämään yksilöllisiä tarpeitaan. Arendtin mukaan universaali onnellisuuden vaade ja todellinen onnettomuus yhteiskunnassa ovat saman kolikon kääntöpuolia (Arendt 1998, 134). Kaiken elämällisyyden periaatteita ovat kipu, tyydytys, pelko ja halu. Aseman omistaminen edellyttää, että yksilö on valmis uhraamaan itsekkäät tarpeensa yhteisen hyvän eteen. Työn tarkoitusta ei siis pidä redusoida moraaliseen aritmetiikkaan<sup>64</sup>, vaan yhteiskunnan tavoitteen pitäisi olla onnellisuuden sijaan yksilöllisen elämän ylentäminen ja ihmiskunnan selviäminen (Arendt 1998, 310–311). Vain antroposentrisessä maailmassa ihmisestä itsestään tulee toiminnan tarkoituspä<sup>65</sup>. Näissä olosuhteissa utiliteetti saa merkityksellisyyden kunnian. Arendtin mukaan tästä seuraa tragedia: ihminen alkaa hajottaa asioiden maailmaa ”arvottomana materia” oman edun tavoittelun edelle. *Työ aseman omistamisena tarkoittaa oman, merkityksellisyyttä luovan näkökannan paljastamista esiin maailmallisista asioista.*

Työn olemassaoloon vaikuttaa työn yhteiskunnallinen organisointi. Arendtin mukaan organisoinnilla ei ole yhteyttä itse työn tekemiseen, mutta tilallisesti se sijaitsee tiukasti poliittisen elämän alueella (Arendt 1998, 123). Organisointi on yh-

---

<sup>64</sup> Modernin valmistamisen prosessien myötä tapahtui Arendtin mukaan radikaali arvojen menetys. Tuotannosta ja hyötyajattelusta tuli ensisijaisia. Koska tuottavuutta stimuloi pienempi kipu ja ponnistelu, syntyi mittaamiseen äärimmäiseksi standardiksi onnellisuus. Näin syntyi pohja kivun ja tyydytyksen laskennalle, joka yhdisti matemaattiset metodit moraalisiin tieteisiin ja hedonismin kivun lievityksen filosofiaan. Modernit ajattelijat tarvitsivat tyydytyksen laskentaa tai puritaanista saavutusten moraalista kirjanpitoa, ja näin saapumaan illuusiomaiseen matemaattiseen varmuuteen onnellisuudesta. (Arendt 1998, 309–310).

<sup>65</sup> Arendtin mukaan tämä antroposentrisen kaava näkyy parhaiten Kantilla. Kaikesta muusta kuin ihmisestä tulee pelkkää välinettä, näin menettäen luontaisen ”arvonsa” (Arendt 1998, 155). Myös klassisissa taloustieteissä ihmisen tuottavuus toimii kaiken toiminnan mittarina (Arendt 1998, 306).

teistoimintaa, ja vain poliittisessa organisaatiossa ihmiset voivat erikoistua tai määrätä työnjakoa. Kuitenkin vain edellinen, erikoistuminen, täyttää ihmisen uniikkiuden kriteerin. Arendtin mukaan uniikkien yksilöiden järjestäytyminen työporukaksi on yhteenkuuluvuuden (*common sense*) aktiviteetti. Aseman omistaminen työn maailmassa edellyttää yhteenkuuluvuuden olemassaoloa. Arendt huomauttaakin, että työyhteisö voi tuoda ihmisiä enemmän yhteen kuin mikään muu aktiviteetti ja näin toimia yhteisen maailman rakentajana (Arendt 1998, 213). Työn kollektiivisuus voi kuitenkin olla myös konformistista, mistä syystä Arendt määrittelee tarkemmin työnjaon ja sen mekanistisen perustan. Työnjako on soveliaampaa koneille kuin ihmisille, koska työnjako olettaa kvalitatiivista vastaavanlaisuutta kaikista työnjaon yksittäisistä aktiviteeteista. Yhtenä Arendtin tarkoituksena työn ilmiön analyysissä onkin löytää parannuskeino inhimillisen toiminnan ohikiitävyyteen ja haurauteen, mikä mahdollistaisi ihmisen elämän uniikkiuden (Arendt 1998, 196–197). Kreikkalaisille *polis* oli tämä parannuskeino haurauteen. *Polis* oli organisoitu muistamisen paikka, kuin uniikkiuden alusta, joka sisälsi kaksi funktiota: ensinnäkin uniikkiuden avulla voi tehdä poikkeuksellisuudesta jokapäiväistä, ja toiseksi tarjota tila toiminnan tekojen suosion saamiselle niiden ohikiitävyydestä huolimatta. Työn organisointi on siis suuruuden mahdollistamisen kriteerin omaavaa politiikan taidetta (Arendt 1998, 205–206). *Aseman omistaminen pöydästä tarkoittaa toiminnan säilyttämistä, työn toimiessa instrumenttina merkityksellisyyden lujentamiseen yksilöiden moninaisuuden kautta.*

#### 4.5.3 Työ kannanottamisena

Kannanottaminen on poliittinen, moninaisuuteen perustuva käytännöllinen tilallisen analyysin kategoria. Arendtin mukaan ihmisten välinen maailma on merkityksellistä vain, mikäli ihmiset ovat näkökantoineen erilaisia. Tämä merkityksellisyyden luonti on kytköksissä kannanottamiseen ajattelun kautta. Havainnollistan ajattelun merkitystä kannanottamiseen ilmastonmuutokseen ilmiöön perustuvan kestävyysajattelun kautta. Viime vuosikymmeninä ilmastonmuutos on alkanut määritellä julkista keskustelua. Samanaikaisesti ilmastonmuutos kosmisena ilmiönä on luonteeltaan ulkona ihmisen ymmärryksen kyvyistä. Ilmaston nykytila on ihmisille fenomenologinen kokemus, jota

ei voi paeta<sup>66</sup>. Näin ollen, mikäli vain ajattelu voi luoda maailman kestävyys-tilan, edellyttää se ajattelun erottelusta kognitiosta. Arendtin mukaan kognition prosessi on aina tieteellistä luonteeltaan (Arendt 1998, 170–172). Sillä on myös aina selkeä määriteltävyys tavoite. Kun tavoite saavutettu, loppuu kognition prosessi. Sen sijaan ajattelulla ei Arendtin näkökulmasta ole selkeää loppua, hyötyä eikä tavoitetta sen itsensä ulkopuolella. Ajattelun prosessit ovat hetyttämättömiä ja ne läpäisevät koko inhimillisen ek-sistenssin. Kognitiota voi testata ja sen prosessit tuottavat asioita ihmisten maailmaan. Sekä ajattelu ja kognitio tulee kuitenkin Arendtin mukaan erottaa loogisen päättelyky-vyn voimasta. Se on mentaalisten prosessien aivovoimaa, jota voi kutsua älykkyyden työvoimaksi. Siten aivovoimaa voi mitata kuten mitä tahansa koneen voimaa, joten sen tarkoitusta ajaa välttämättömyys. Tarkoitukseni on osoittaa, että työn olemassaolon tarkoitus maailman puolustuksena ilmastonmuutosta vastaan on kestävyysajattelun voima merkityksellisuuden luonnissa. Työn olemassaolon tilallinen rooli on merkityk-sellisuuden lujuttaminen maailman pysyvöittämisessä. Ilmastonmuutos on kosminen, luonnonlakeja noudattava ilmiö, jota voi ehkäistä teknologioiden avulla. Silti vain ihmi-sen ajattelu ja kyky tietoisuuden lujentamiseen kykenee pelastamaan itse maailman (Arendt 1998, 236). Merkityksellisyttä voi luoda ainoastaan mikäli yksilö ottaa kantaa, siis puhuu ja toimii pöydän äärellä. Työ kannanottamisena merkitsee yksilölle niiden asioiden ja periaatteiden vuoksi toimimista, mitä itse pitää tärkeinä. *Näin työ kannanot-tamisena tarkoittaa tämän merkityksellisuuden jakamista muille oman ajattelun ja näkö-kantojen avulla.*

Kannanottaminen työn avulla on tietoisuuden luomista ajattelun avulla. Ajattelua kuitenkin rajoittaa toiminnan ehdollisuus, mikä on tunnetusti keskeinen ulot-tuvuus Arendtin toiminnan teoriassa. Pöydän metaforassa ihmisten tarkoitus on jakaa ajatuksia pöydän äärellä ja keskustella siitä, mikä on maailman ehtojen puitteissa mer-kityksellistä. Esimerkiksi edellä mainittu ilmaston nykytila on todellisuuden ihmisille asettama ehto. Maailman todellisuuden vaikutus inhimilliseen olemassaoloon on ehdol-listava voima. Ilmaston nykytilan vuoksi ehtona on inhimillisen olemassaolon kestä-vyys, mikä on hyvin tilallinen olosuhde. Työn rooli tässä ilmastoon liittyvässä esimer-

---

<sup>66</sup> Kun kartesiolaisen epäilyn vuoksi oleminen ja esiintyminen erotettiin, kaikkea voitiin epäillä ja vain aistit (mukana yhteenkuuluvuuden aisti) pitivät ihmisen todellisuudessa (Arendt 1998, 274–275). Mikä oli merkittävää kartesiolaisessa epäilyssä on sen universaalius, jota mikään ajattelu tai kokemus ei voi paeta. Kartesiolaisen epäilyn universaaliuden myötä on osoitettu, ettei ihmisen ymmärryksen ymmärret-tävyys konstituoitu totuuden demonstraatiota. Ilmastonmuutos on totta ja se voi vaikuttaa holistisesti ih-misten väliseen toimintaan, vaikka sitä ei pystyisi ymmärtämään välittömästi ja suoranaisesti.

kissä syntyy työn elämällisen (kärsimys ja ponnistelu) ulottuvuuden kautta. Arendtin mukaan työn elämällisyyttä voidaan käyttää maailman ”puolustamiseen” eli säilyttämiseen kasvulta ja katoamiselta (Arendt 1998, 100–101). Tästä syystä inhimillisen olemassaolon kärsimys ja ponnistelu (työn aktiviteetin piirteet) eivät ole oireita, vaan elämällisyyden tiloja. Kuolevaisille jumalten helppo elämä olisi elämätöntä elämää (Arendt 1998, 120–121). Kannanottaminen on siis hyvin elämällistä ja maailmallista toimintaa. Inhimillisen työn elämällisyyden olemassaolon tilat jakautuvat Arendtin mukaan kahteen: maailmaan ja todellisuuteen luottamiseen. Kun luottamus maailmaan on ehdollinen maailman pysyvyydestä ja kestävyyydestä, luottamus todellisuuteen on ehdollinen elämän intensiteetistä eli kärsimyksestä ja ponnistelusta. Työ kannanottamisena ei siis ole ainoastaan aineetonta toimintaa. Työn elämällisyyden pysyvyys<sup>67</sup> on riippuvainen ihmisen kyvystä aktiiviseen ajatteluun (Arendt 1998, 168). Ajattelu voidaan suhteuttaa tuntemusten vaihdantaan, mikä voidaan muuntaa ja kirkastaa konkreettisiksi asioiksi. Arendt ei siis ylistä ajattelua instrumentaalisen ammattitaidon yläpuolelle. Vaikka konkretisoituminen syntyy ajattelun prosesseista, ammattitaitoisuus työssä tekee toiminnasta maailmallista ja konkreettista (Arendt 1998, 169). Vaatii ammattitaitoa luoda pysyviä objekteja ja kestävyyttä maailmaan. Vaikka ilmastonmuutoksen torjunnassa vain kaikkein uusimmat ja sofistikoituneimmat teknologiat voivat ylittää ilmaston nykytilan tuoman ehdollisuuden, siitä huolimatta vain ihmisen ajattelu voi luoda ihmisten todellisuuteen tietoisuuden tilan kestävyuden puolustuksen välttämättömyydestä. Näin ollen pöydän instrumentti edustaa toiminnan materiaalista voimaa tehdä yksilön ammattitaidosta merkityksellistä. *Työ kannanottamisena tarkoittaa, että ihmiset voivat maallisten ehtojen lisäksi luoda työllään jatkuvasti omia ehtojaan toiminnalle ja sen tarkoitukselle.*

---

<sup>67</sup> Työ ja taide aktiviteetteina ovat erilaisia. Taide oli Arendtin mukaan kaikkein pysyvin objekti maailmassa, ajattelun välitön lähde. Taide on objekti, jolla ei ole hyötyä sinänsä ja joka hinnoitellaan mielivaltaisesti vaihtomarkkinoilla. Taide on historiallisesti selvinnyt sen välikirjasta uskonnon, taikuuden ja myyttien kanssa. Edes luonnon prosessit eivät estä taiteen objektien pysyvyyttä. Maailman stabiliteetista tulee läpinäkyvää taiteen pysyvyydessä, kun kuolevaisen kädet voivat saada aikaan jotain kuolematonta. Taiteella on välitön lähde ihmisen kykyyn ajatella (Arendt 1998, 167–168). Taiteen tekeminen eroaa työstä juuri sen välittömyyden johdosta. Työ on sidottu maailmallisiin ja materiaalsiin tekijöihin.

## 5 NELJÄS TEOLLINEN VALLANKUMOUS JA ARENDTIN KÄSITYS VAPAUESTA

Pohdittaessa ihmisen toiminnan roolia nykyautomaation kontekstissa on hyvä palata Arendtin tavoitteeseen *Vita Activassa*: ”arvioida uudelleen ihmisenä olemisen ehtoja uusimpien kokemustemme ja pelkojemme valossa” (Arendt 2002, 16). *Vita Activan* merkitys oli analysoida historian valossa fenomenologisesti sitä, mitä ihminen tekee silloin kun hän toimii maailmassa. Käsittelen tämän merkitystä Arendtin poliittisen toiminnan käsityksen kautta neljännen teollisen vallankumouksen kontekstissa. *Vita Activan* toinen tavoite on tutkia, miten toiminnallisen elämän perusmuodot ilmenevät historian valossa modernina aikana. Käsittelen Arendtin toiminnan teorian ja vapauden käsitysten kautta ihmisen roolia nykyisessä historiallisessa kontekstissa, neljännen teollisen vallankumouksen todellisuudessa. Tämä pääluku on siis historiallis-fenomenologista analyysiä Arendtin toiminnan teorian ja neljännen teollisen vallankumouksen automaation suhteesta.

Robottien kyetessä ihmismäiseen toimintaan niiden asettaminen sosiaaliselle tai julkiselle alueelle on mahdollista. Näin ollen syväoppiviin algoritmeihin perustuvat koneet tulevat muuttamaan ihmisten toiminnallista ympäristöä. Niiden toiminnallinen ulottuvuus laajenee aikaisemmin ulossuljetuihin tiloihin, jolloin ihmisen ja koneen rooliin pohtiminen on keskiössä. Ongelmana voi kuitenkin olla koneille ominaisen tehokkuusajattelun ulottuminen automaatiosta kaikkiin yhteiskunnallisiin kenttiin poliitikasta ihmisten väliseen toimintaan. Jacques Ellul (2011) toi tämän esiin jo 1960-luvulla, kun hän esitteli käsitteen *technique* (tehokkuus toiminnan päämääränä) ja sen potentiaalin ottaa haltuun kaikki inhimillisen elämän osa-alueet. Teknologian kehityksen yhteiskunnalliset vaikutukset eivät synny moraalisesti neutraaleina, vaan ihmisten ajattelulla on keskeinen vaikutus tekoälyn kehitykseen. Arendtin käsitys toiminnan roolista toimii inspiraationa pohdittaessa tekoälyn tuoman uuden aikakauden yhteiskunnallisia järjestelyjä. Hänen visionsa nojautuu käsitykseen moninaisuuden politiikan ilmaantumisesta. Lain kohteena tulisi olla ihmisten välinen julkinen alue, poliittisten toimijoiden välinen toiminnan tila, jossa jokainen voi kokea vapautta.

Markellin (2014, 115–116) mukaan Arendt tarjoaa tavan ajatella poliittista teoriaa kurssin kääntämisenä poliittista muutoksen aikana. Poliittisen toiminnan *momentum* on tavallaan jo aina mennyt silmiemme ohi. Kuitenkaan tätä maksiimia ei pidä

ajatella surullisesti vaan ymmärtää se poliittisen toimijuuden kriteerinä, mahdollisuuksien, saavuttamisen ja laajentamisen ehtojen kautta. Tästä huolimatta on varottava lankeamasta toimijuuden muutoksen kontrollisuuden aspektin<sup>68</sup> ansaan. Arendtin tapa ottaa *momentum* pois ”huomion keskipisteestä” auttaa meitä pohtimaan inhimillisen toiminnan roolia neljännen teollisen vallankumouksen kontekstissa. Luultavasti emme tule näkemään äkkinäistä isoa tapahtumaa, joka toteuttaa valtavan ”tuottavuusloikan” (*momentum*) ja takaisi tuotannollisessa mielessä ihmisille täystyöllisyyden. Arendtin ajattelun mukaan ainoa vastaus toiminnallisen ajan lisääntymiseen on ajan täyttäminen jollakin merkityksellä, mikä on poliittisen organisoinnin kysymys.

### 5.1 Automaation merkityksen oikeinymmärrys

Arendtin mukaan toisin kuin tapahtumat, ideat eivät ole koskaan täysin uusia (Arendt 1998, 259–260). Googlen asiantuntijoiden hämmennykseksi AlphaGo voitti Ke Jien golautapelissä, mikä historiallisena tapahtumana osoitti nykypäivän tekoälyn kyvyn luovaan kognitiviiseen ajatteluun, jota on historiallisesti pidetty inhimillisenä kvaliteettina. AlphaGo:n laskennallisen prosessoinnin kyvyt osoitti ihmiskunnalle, että tekoäly kykenee omaksumaan esimerkiksi taiteellista tai arviointia vaativia taitoja tehokkaammin kuin ihminen (Tegmark 2017, 95–96). Jo Arendt muistutti, että moderni tiede tulee hämmentämään ihmiskuntaa. Ihmisen arvosteluvoiman kyvyt ovat petollisia ja mitä enemmän ihminen oppii universumin voimista, sitä vähemmän hän pystyy ymmärtämään luomisensa intentioista ja tarkoituksista (Arendt 1998, 268, 281, 290). Neljännen teollisen vallankumouksen muutosvoimat ja tavat toimia ovat tavalliselle järjelle hyvin vaikeasti käsiteltäviä voimia. Vaikka AlphaGo:n voitto historiallisena oli tapahtumana uudenlainen, idea koneen ylivertaisesta laskennallisesta älykkyydestä suhteessa ihmiseen ei ole uusi.

Kuten mainittua (alaluku 4.5.3), Arendt erotteli ajattelun ja kognition prosessit toisistaan, mikä toimii pohjana ihmisen ja koneen välisen suhteen analysoinnille. Koneet, esimerkiksi asioiden internetin (*Internet of Things*) myötä, ovat osa ihmisen ympäristöä ja biologisia prosesseja. Koneet kuitenkin suorittavat puhtaasti kognition

---

<sup>68</sup> Tässä Markell (2014, 116) viittaa Alexis de Tocquevillen (2006) dystooppiseen kuvaukseen demokraattisesta despotismista yksilön näkemisestä ”vain agenttina” (*sole agent*), joka vapauttaa meidät sekä ajattelun hankaluuden taakasta että elämisen vaikeuden hyväksymisestä.

prosesseja. Arendt huomautti, että kognitio on kuin valmistamista, jonka prosessi voi tuottaa lisää ihmisten rakentamaan maailmaan kuten muutkin instrumentaaliset asiat (Arendt 1998, 171–173). Hän käyttää *homunculusta* demonstroimaan ja ennustamaan tietokoneiden älykkyyttä maailmassa.

*...modernit elektroniset koneet, jotka joskus keksijöidensä kauhistukseksi ja joskus heidän hämmennyksekseen ovat valtavasti "älykkäämpiä" kuin ihmiset, ne olisivat todellakin homunculi. Ne ovat kuitenkin kaikkien koneiden tavoin pelkkiä korvikkeita ja keinotekoisia työvoiman lisääjiä...*

*Jättimäiset laskukoneet todistavat vain, että uusi aika oli väärässä uskoessaan Hobbesin tavoin rationaalisuuden olevan "seurausten laskelmoimisen" mielessä korkein ja inhimillisin ihmisen kyvyistä. (Arendt 2002, 175).*

Arendt toi *Vita Activassa* esiin, kuinka "taiteilijat ovat ainoita jäljelle jääneitä valmistajia työyhteiskunnassa" (Arendt 1998, 127). Tänä päivänä syväoppivien algoritmien myötä kuitenkin myös prosessimaista luovuutta vaativat työt voidaan automatisoida. Tuottavuus ja luovuus ovat *homo faberin* luontaisia standardeja, joita pystyy automatisoimaan kuin mitä tahansa muutakin prosessuaalista (Arendt 1998, 295–296). Näin ollen arendtilainen tulkintani neljännen teollisen vallankumouksen automaatiosta on seuraava: *oppivat koneet kykenevät automatisoimaan kognitiota ja loogista prosessointikykyä, mutta eivät täysin inhimillistä moraalis-poliittista ajattelua.* Automaation objekti ei ole inhimillinen (jälkitekkinen) työ, vaan laskennalliset mekaaniset prosessit.

Arendtin mukaan ajattelusta itsestään on tullut merkityksetön kokemus siitä lähtien, kun se ymmärrettiin vain aivojen funktiona. Tuloksena on ollut, että elektronisten instrumenttien voidaan nähdä täyttävän aivojen funktiot paremmin kuin koskaan olisi odotettu (Arendt 1998, 322). Vaarana nykypäivän automaatiossa ei siis ole teknologian tendenssi "korvata" ihmisten töitä. Sen sijaan Arendt näkisi vaarana sen, että *teknologiat hämärtävät eron ihmisen ja hänen koneidensa välillä, koneiden liikkeen prosessin tehdessä ihmisistä yhä konemaisempia.* Aikaisemmissa teknologian historiallisissa kehitysvaiheissa koneet olivat primitiivisempiä, jolloin ihminen pystyi säätelemään koneen liikettä. Nykyään tilanne on päinvastainen koneiden sofistikoituneisuuden vuoksi, jolloin koneiden rytmistä voi tulla ihmisen elämän rytmi. Automaatio voi sulauttaa kaiken inhimillisen tuottavuuden tehostettuun elämänprosessiin (Arendt 1998, 132, 147). Näin ollen ongelmaksi voi neljännen teollisen vallankumouksen myötä syntyä inhimillisen toiminnan kapasiteetin kapeneminen.

Arendt nostaa esiin, kuinka työkalut ja instrumentit muuttavat tapoja tehdä työtä ja vähentävät ”kärsimystä” (Arendt 1998, 125). Modernin ajan ja tietokoneiden myötä tuotannon prosessi on nopeuttanut toistuvuuden ja loppumattomuuden prosessia, jolloin työntekijän koneen käytön ja kulutuksen välinen objektiivinen ero hupenee. Näin ollen erikoistuminen esimerkiksi tietotyöhön tarkoittaa, että kognitiivisen kapasiteetin kulutus on korkealla tasolla. Näin ollen mielen voimat voivat olla alttiita kulutuksen ideaalille. Arendtin mukaan tämä juontuu siitä, että ”tulevaisuuden teknologiat kanavoivat kosmoksen universaalit voimat meihin itseemme” (Arendt 1998, 150). Uhkana mielen ymmärtämisessä mekaanisena kognitiivisena varantona on yksilön jääminen ”oman mielensä vangiksi” ja näin johtaa inhimillisten suhteiden mekanistiseen automatisoitumiseen<sup>69</sup> (Arendt 1998, 43, 288). Aivojen voimat ja loogiset prosessit ovat yhtä maailmattomia kuin elämän itsensä prosessit (Arendt 1998, 172). Toisin sanoen koneiden prosessuaalinen voima voi ei ole kyvykäs luomaan maailmallista tietoisuutta, toisin kuin ihmiset. Tästä syystä ihmisille pitää säilyttää mahdollisuus moraaliseen kasvuun ja yhteisölliseen sitoutumiseen maailmassa.

Vaikka automaatio ”vapauttaisi” ihmisen mekaanisista akviteeteista, se ei tarkoita emansipaatiota kohti vapautta, mikä johtaisi vapaa-ajan yhteiskunnalliseen ongelmaan<sup>70</sup> (Arendt 1998, 129, 131). Sen sijaan, että spekuloidaan työn lopusta (ks. esim. Rifkin 2000; Brynjolfsson & McAfee 2014; Ford 2015; Kaplan 2015; Srnicek & Williams 2015), Arendtin näkökulmasta huomio pitäisi siirtää inhimillisen toiminnan yhteiskunnalliseen merkitykseen. Jälleen nykyisessä automaation kontekstissa on pohdittava inhimillisen toiminnan organisointia<sup>71</sup>. Näin ollen *neljännen teollisen vallankumo-*

---

<sup>69</sup> Tekemisen periaate inhimillisten suhteiden kentällä: sisäisistä elämän prosesseista, joka tulevat ilmi kartesiolaisessa itsetutkiskelussa, voi tulla standardeja ja sääntöjä automaattisen elämän ja ”keinotekoisin ihmisen” luomiselle (Arendt 1998, 298–299). Pelkona on siis tämän mekaanisen periaatteen vieminen kaikkiin ihmisten välisiin suhteisiin.

<sup>70</sup> Arendt tuo esiin, kuinka automaatio voi tehdä ”Marxin utopiasta huomisen tulevaisuutta” (Arendt 1998, 131). Vapaa-ajan ongelmana on siinä piilevä uhka viedä ihmisten aika maailmattomiin tarkoituksiin (Arendt 1998, 116).

<sup>71</sup> Pääsääntöisesti automaatio on johtanut kahteen huomioon tulevaisuuden työn organisointiin vaikuttavista piirteistä: ensinnäkin työtuntien määrä, jonka nähdään laskevan, ja toiseksi ihmisten taitopääoma, minkä nähdään monimutkaistuvan. Tuntimääräennustuksia on runsaasti. Esimerkiksi Keynes (1963), vaikkakin kutsui 1930-luvulla teknologian aiheuttamaa työttömyyttä ”uudeksi sairaudeksi”, hän myös visioi sadan vuoden päähän maailman, jossa teknologinen kehitys automatisoi kaiken ihmistyön. Vuonna 2030 hän arvioi ihmisten tekevän 15-tuntista työviikkoa. Taitopääoma taasen muuttuu vaikeammin määriteltäväksi. Esimerkiksi laajalti tunnetun Osbornen ja Freyn (2013) analyysin mukaan kaikkein epätoiminnakkaimminkin automatisoitavat työt edellyttävät luovaa osaamista, sosiaalista älykkyyttä tai fyysistä taitavuutta. Nämä toimivat usein teknisten ongelmien pullonkauloina, joissa ihmiset tuovat tietotaitoa kulttuurista, tunteista, inhimillisestä käyttäytymisestä ja vaikeasti roboteille koodattavista ja hahmotettavista fyysisistä ympäristöistä.



uksen kontekstissa inhimillisesti keskeistä on toiminnan merkityksen hallinta. Arendt tuo esiin tämän problematiikan vuoden 1964 kybernetiikka-luennollaan:

*It could very well be that this same species which is so adaptable as human beings will not be able to adapt itself very easily to vacant time for the simple reason because I think that vacant time is not a conditioner.*

*To come back to this question of vacant time – there is not question of “he who does not work shall not eat” but the question is “he who does not spend energy will not be able to sleep”. And this is something altogether different; this is something really much more fundamental. (Arendt 1964b).*

Uuden automaation johdosta ihmisiltä vapautuu mekaanisen toiminnan myötä energiaa, jonka hyötykäyttö yhteisöllisesti merkittävien asioiden eteen nousee institutionaalisesti perustavanlaatuiseksi kysymykseksi. Näin politisoimisen kohde ei ole pelkästään työn politiikka, kuten Dejours (2006) ehdotti, vaan etenkin nykyautomaation avaama toiminnan ja vapauden institutionaalinen ulottuvuus.

Arendtin käsitys vapaudesta on juurtunut moninaisuuden periaatteeseen. Arendt kritisoi kaikkia monoliittisia näkemyksiä ihmisestä. Arendt kielsi näkökannat poliittisten toimijoiden institutionaalisesta yhteneväisyydestä. Sen sijaan Arendt korosti ihmisten moninaisuutta myös tilallisessa kontekstissa. Työn tilalliset ulottuvuudet (jotka esiteltiin luvussa 4.5) antavat kehyksen julkisen tilan metamorfoosille, jossa työn tarkoitusta ei köyhdytetä tehokkuusajatteluun. Tämä on keskeinen huomio tilojen merkityksestä yhteisöllisessä kehityksessä.

*...wherever human beings come together – be it in private or socially, be it in public or politically – a space is generated that simultaneously gathers them into it and separates them from one another. Every such space has its own structure that changes over time and reveals itself in a private context as custom, in a social context as convention, and in public context as laws, constitutions, statutes, and the like. (Arendt 2005, 106).*

Arendtin tilallisuus ei ole hierarkkista, vaan hän näkee työn eri tiloille oman roolin yhteisen maailman valmistamisessa ja säilyttämisessä. Julkisen tilan metamorfoosin tarkoituksena nykyisen automaation kontekstissa on avata mahdollisuus institutionaalisille vapaudelle. Tämä ei ole kuitenkaan työn itsensä sosioteknistä politiikkaa, vaan kysymys yksilön julkiseen tilaan pääsystä. Tämä antaa lähtökohdat analysoida työn aktiivisuuden ja omaisuuden käsitteitä Arendtin ajattelussa.

## 5.2 Työn aktiviteetti omaisuuden egalitaarisena lähteenä

Vaikka Arendtin omaisuuden (*property*) käsitettä on totuttu tarkastelemaan esimerkiksi hänen sosiaalisen kritiikkinsä valossa (ks. esim. Pitkin 1998), Arendt on tietyin ehdoin myötämielinen esimodernia omaisuuden (*property*) käsitettä kohtaan (ks. Ballesteros 2018). *Vita Activassa* Arendt demonstroi, kuinka omaisuus on uhattuna pakkolunastuksen ja vaurauden kerääntymisen ideaalien johdosta. Samalla hän toi esiin, kuinka Locken väite kehon työstä omaisuuden lähteenä on johtanut teoreettiseen hämmennykseen työn tarkoituksesta. Tämän alaluvun tarkoituksena on tarkastella työn roolia suhteessa omaisuuteen ja työn merkitystä poliittisen toimijuuden mahdollistamisen perspektiivistä. Lopulta esitän argumentin, että yksilö voi työn (aktiviteetti) avulla luoda oman julkisen alueensa.

Jotta voi jäsentää Arendtin myötämielisyyttä omaisuuden käsitettä kohtaan, se on erotettava vaurauden ja pääoman käsitteistä. Arendtin mukaan omaisuus on paikan omistamista (Arendt 1998, 208). Tässä paikassa yksilö voi toteuttaa yksilöllisiä aktiviteettejaan. Nämä aktiviteetit eivät ole rajoitettuja biologisiin elämän välttämättömyyksiin, mutta ne luovat myös esimerkiksi ystävyyden ja vuorovaikutuksen tilan. Omaisuudella on siis tilallisesti kaksijakoinen luonne; se on samanaikaisesti sekä ”piilopaikka” ja takuu julkisen toiminnan mahdollistamiseen. Sen sijaan vaurauden luonteen tarkoitus on elannon takaaminen. Antiikissa keskeisin elannon takaamisen keino oli orjien omistaminen. Kuitenkin sekä talonomistaminen (omaisuudenhaltija) että orjanomistaminen olivat juurtuneita elämän välttämättömyyksien ideaaliin (Arendt 1998, 59). Toisin sanoen, vaurauden lisääminen ei tarkoittanut lisää vapautta. Erotettuna omaisuudesta ja vauraudesta, pääoman rooli oli lisätä uudelleentuottamisen avulla vaurautta (Arendt 1998, 255). Pääoman<sup>72</sup> merkitys nousi modernin myötä vaurauden ja

---

<sup>72</sup> Pääoman rooli on muutoksessa nykyisessä teollisessa kontekstissa. Samanaikaisesti kun ihmisen osuus teollisessa tuotannossa on laskenut, etenkin elinkeinoelämän organisaatioissa on ryhdytty korostamaan talenttien merkitystä taloudellisen kilpailukykyyn säilyttämisessä. World Economic Forumin mukaan globaali kilpailukyvykkyys on jatkossa yhä enemmän sidoksissa talenttien tapoihin innovoida arvonnäköalasta organisaatioihin; WEF mainitsee yhteiskuntien olevan polulla kapitalismista kohti ”talentismia aikakautta” (WEF 2017). Talenteista tulee oleellisempi voimavara yritykselle kuin itse finanssipääomasta. Inhimilliseen pääomaan (*human capital*) keskittyminen nähdään olevan keino vastata automaation tuomiin haasteisiin. Yrityksen nähdään olevan kilpailukykyinen nykymaailmassa vain, jos se kykenee hankkimaan, kehittämään ja käyttämään tietoa nopeammin kuin kilpailijat markkinoilla. Kun teknologia on kaikille sama, jokainen tuote on sinällään kopioitavissa (Cheese & Craig 2008). Kilpailukykykyyden mitattavuutta varten inhimillisen pääoman markkinoilla on ryhdytty luomaan inhimillisen pääoman indeksiä.

omaisuuden yläpuolelle. Pääomasta tuli ehto päästä julkiselle alueelle omaisuuden sijasta.

Locke (1995) tarjosi modernille ajalle uuden käsityksen omaisuudesta, vieden sen talosta ja perheestä kohti työtä yksilön omaisuuden lähteenä. Vuoden 1690 jälkeen, kun *Two Treatises of Government* tuli julki, tästä käsityksestä työstä omaisuuden lähteenä tuli aksiomaattinen idea yhteiskuntatieteille. Näin se loi teoreettisen pohjan työn ihannoinnille. Tämä työn teoreettinen ihannointi johti biologian ja kehon keskeytyksen inhimillisessä toiminnassa vaikuttaen olennaisesti esimerkiksi Smithin ja Marxin ajatteluun. Arendtin mukaan Locken ajattelussa on ristiriita koskien appropriaa-tion ja omaisuuden suhdetta (Arendt 1998, 110). Lockelle kehon työ oli maailmaa-ottavaa aktiviteettia, jota tulee epäilyksettä varjella yksityisenä. Työ on luonnollinen maailman appropriaa-tion keino anatomisten ominaisuuksien (kuten keho, kädet ja suu) kautta, mikä on yksityinen käsitys appropriaatista. Toisin sanoen Arendtille työ appropriaatina ei ole yhteydessä ”omaisuuden yksityisyyteen” vaan ”appropriaa-tion yksityisyyteen” (Arendt 1998, 111). Vaikka Arendt ymmärtää, että keho on ominaisuuksiltaan yksityinen, sillä ei ole kuitenkaan mitään tekemistä omaisuuden kanssa. Locken ajattelun ristiriita onkin se, että työ voi olla omaisuuden lähde. Koska Locke ei tehnyt eroa ”kehomme työn ja kättemme tuotosten” välillä, hän ei ymmärtänyt että omaisuuden lähde ei ollut työ vaan valmistaminen.

Työn (*labor*) objektit ovat kulutusluonteisia, katoavaisia, kun taas valmistamisen (*work*) tuotosten standardina on kestävyys ja pysyvyys. Ballesterosin (1998, 193) mukaan Locken ristiriidan kulmakivi voi tiivistää kysymykseen: kuinka on mahdollista omistaa katoavaisia asioita? Modernin vastaus on raha. Työntekijä voi vaihtomarkkinoilla myydä työtään ja saada rahaa.

*Pelastaakseen työn siltä selvältä häväistykseltä, että se tuottaisi vain ”lyhytkestoisia asioita”, Locke toi esiin rahan – ”pysyvän asian, jonka ihminen voi säilyttää ilman että se pilaantuu” – eräänlaisen deus ex machinan: ilman rahaa työtätekevä ruumis ei olisi kuuliaisuudessaan elämänprosesseille koskaan voinut saada aikaan mitään niin pysyvää ja kestävää kuin omaisuus. (Arendt 2002, 107).*

---

sejä (ks. esim. Maailmanpankki 2018), joissa luodaan dataa maa- tai kaupunkitason tuottavuuden mittaamiseen, myös yliopistorankingien muodossa akateemisella tasolla (Erkkilä 2018).

Toisin sanoen Locke antoi uudelle omaisuudettomalle luokalle toivoa antamalla mahdollisuuden työn avulla saada omaisuutta. Näin omaisuudelle syntyi kulutuksen luonne (*animal laborans*). Ballesterosin (2018, 194) mukaan Arendt näkee Locken filosofina, joka haluaa asettaa jokaiselle yksilölle maailmalliset rajat antamalla mahdollisuuden yksityisesti omistettuun osaan maailmasta. Tämä perustuu luonnollisen prosessin näkemiseen vaurauden kasvattamisena, ”kaiken naturalisointia”, joka johti myöhemmin *animal laboransin* voittoon ja maailmasta vieraantumiseen (Arendt 1998, 126). Syy juontuu omaisuuden lähteestä: sekä kehon työ että raha aktuaalisena omaisuutena eivät koskaan voi olla paikallisia. Mikäli työllä ei ole selkeää paikkaa, vie tämä lockelainen käsitys omaisuudesta juurettomuuteen. Työ antaa ihmiselle oikeuden paikalliseen vapauteen mutta samalla tekee hänet riippuvaiseksi yhteiskunnasta (Arendt 1998, 70). Tämä ristiriita edellyttää tarkempaa analyysiä Arendtin omaisuuden käsityksestä.

Ballesteros (2018) argumentoi, kuinka Arendt visioi egalitaarisen omaisuuden käsitteen. Tämä käsite näkee omaisuuden vapauden ja tasa-arvon lähteenä. Arendtin mukaan valinta tasa-arvon ja vapauden välillä on modernin ennakkoluulo. Arendt puolusti rajoitettua ja egalitaarista omaisuuden käsitettä. Omaisuus on välttämätöntä jokaiselle ihmiselle. Ballesterosin mukaan tasavaltalainen traditio (Aristoteleesta Kantiin) näki omaisuuden ehtona osallistuvalla kansalaisuudella. Samalla tämä suhde omaisuuteen on nähty tekevän tasavaltalaisesta traditiosta ei-tasa-arvoisen ihmisoikeuksien suhteen. Ballesteros näkee tämän epädemokraattisuuden kritiikin tasavaltalaista traditiota kohtaan haasteena Arendtin ajattelua kohtaan. Arendt itse puolusti rajoitettua ja egalitaarista omaisuuden käsitettä. Antiikissa ymmärrettiin, että orjien ja vaurauden omistaminen oli ainoastaan instrumentaalista luonteeltaan, ne olivat ehdollisia elämän välttämättömyyksien torjumiseen ollen samalla rajoitettuina luonnon ehtoihin; omaisuus rajataan toisten omaisuuksien kanssa ja vauraus rajataan elämän välttämättömyyksiin nojaten. Tämä *rajoitetun omaisuuden käsite* antaa Ballesterosin mukaan mahdollisuuden tulkita Arendtia egalitaarisen omaisuuden puolustajana. Jokaisen yksilön omaisuus omista teoista tulisi nähdä oikeutena, mikä mahdollistaa vapauden. Ballesteros näkeekin tämän arendtilaisen näkökulman omaisuuteen vapauden ja tasa-arvon vuorovaikutuksellisuutena. Ballesteros viittaa tasavaltalaiseen poliittiseen teoreetikkoon Philip Pettitiin, jonka mukaan tasavaltalaisen vapauden käsityksen voi määritellä vapautena ”ei-ylivaltaan” (*non-domination*). Tämän kontrastina on libertaarinen käsitys vapaudesta ”ei-häirintänä” (*non-interference*). Näin Arendt näkisi ei-ylivallan

ehtona vapaudelle mutta ei vapaudelle itsessään. Arendtille vapaus on kyky toimia poliittisesti. Arendtin egalitaarinen omaisuuden visio voidaan saavuttaa vain, jos laki suojelee ja kannustaa rajoitettua omaisuutta. (Ballesteros 2018, 195–199).

Sovellan tätä arendtilaista egalitaarista omaisuuden käsitettä työn muutoksen tutkimuksen kontekstissa työn ammattitaitoisuuden (työ aktiviteettina) ja tuottavuuden (työ pääomana) välisen dikotomian analysointiin. Argumenttini mukaan *Arendtia voi tulkita ajattelijana, jonka mukaan työn (jälkiteknisenä työnä) tarkoitus on luoda jokaiselle yksilölle oma julkinen tila*. Arendt nostaisi yksilön uniikin ammattitaitoisuuden tuotannollisuuteen perustuvan työvoiman yläpuolelle. Uniikkisuus on vastaus vaurauden ja pääoman luomaan juurettomuuteen. Uniikin ammattitaitoisuuden merkitys Arendtin ajattelussa perustuu kahteen elementtiin: mestarillisuuteen (työn pysyvyys) ja erinomaisuuteen (työn muutos). Arendtin mukaan mestarillisuuden elementti tuo ihmisen elämään kiinteyttä ja vakautta (Arendt 1998, 140–141). Ammattitaitoiseen valmistamiseen (*work*) perustuva työn luonne luo työhön luotettavuuden elementin antaen myös mahdollisuuden peruuttaa työn prosessi, toisin kuin peruuttamattomuuteen perustuvassa työn (*labor*) toiminnassa (Arendt 1998, 144). Erinomaisuuden elementti on lähtöisin työn historiallisesta muutoksesta. Koska työn tekemisen tavat ovat olleet alituisessa muutoksessa teknologian kehityksen myötä, Arendtin mukaan ihmis-kunta ei ole saavuttanut millään muulla yhteiskunnan osa-alueella sellaista erinomaisuutta kuin työssä. Antiikissa kreikkalaisille ja roomalaisille erinomaisuus tapahtui ainoastaan julkisella alueella, koska erinomaisuus edellyttää aina toisten läsnäoloa ja todistusta (Arendt 1998, 48–49). Työn aktiviteetti toimii yksilölle julkisen tilan avaajana.

Ammattitaitoisuus, erinomaisuus ja työn julkinen tila ovat Arendtin katsantokannan mukaan modernin myötä uhattuina. Työn tuottavuuden kiihtyvän kasvun nähdään usein johtaneen poliittisen alueen kyvyttömyyteen puolustamaan itseään ”luonnollisen luonnonvastaisuuden” edessä, jolloin sosiaalisen nousun myötä työn erinomaisuudesta tehtiin anonyymiä (Arendt 1998, 47–49). Samanaikaisesti on tapahtunut kollektiivisen työnjaon luoma siirtymä intellektuaalisen tai manuaalisen ammattitaidon<sup>73</sup> myynnistä työvoiman myyntiin (Arendt 1998, 89–90). Työvoiman myynnin on-

---

<sup>73</sup> Lisäksi Arendt myöntyy siihen, että intellektuaaliset työt asetettaisiin palvelemaan yhteiskuntajärjestelmää (Arendt 1998, 92). Intellektuaalinen ajattelua vaativa työ ei ole immateriaalista työtä. Jos yksilö haluaa ”myydä” ajatteluaan, hänen pitää lopettaa ajattelu ja dokumentoida ajatuksensa paperille tai nykykontekstissa internetin yhteisöpalveluihin. Näin ollen intellektuaalinen työ ei ole yhtään vähempää ”kättemme töitä” kuin mikä tahansa muukaan työ (Arendt 1998, 91).

gelma on sen tendenssi korostaa ihmiskunnan tai jonkin ryhmän saavutuksia ihmisten saavutusten edelle. Tämän myötä tuhotaan yhteys julkisen suorituksen ja erinomaisuuden väliltä. Toisin sanoen ihmisistä on tullut erinomaisia työn tekemisessä, mutta kyvykkyys toimintaan ja puheeseen on menettänyt laatuaan. Tästä syystä työn organisoiminen ulottuvuus edellyttää tilan tarjoamista yksilölle. Yksilön määriteltävissä olevat mitä/mikä -ominaisuudet (esim. koulutus, nerous ja lahjakkuus) eivät Arendtin näemyksen mukaan voi korvata julkisen alueen konstituivia peruselementtejä. Sen sijaan määrittelemättömät, dejoursilaisittain jälkitekniikan työn ominaisuudet ja arendtilaisittain kuka -ominaisuudet (esim. tarinat, identiteetti, teot, uniikkisuus), rakentavat julkisen tilan (Arendt 1998, 160–161, 179). Argumenttini siis on, että *työn teolla yksilö voi luoda oman julkisen alueensa*<sup>74</sup>. Yksilön erinomaisuudelle, työlle, pitää pystyä juridisesti aidata tila neljännen teollisen vallankumouksen ja sen eksponentiaalisen datan kasvun myötä. Toisin sanoen työ pitää ymmärtää yksilölle äärimmäisen keskeisenä aktiviteettina, sen sijaan että työ käsitetään ainoastaan pääomana. Egalitaarinen työn omistuksen käsitys antaisi yksilölle mahdollisuuden rakentaa oma julkinen elämänsä työn avulla ilman ylivaltaa muiden tekemisiin. Työ toimii poliittisena ehtona yksilön maailmalliselle vapaudelle.

### 5.3 Arendtin arvostelukyky ja kysymys kunniaista

Kun yksilö luo työn avulla oman julkisen alueensa, keskiöön nousee poliittinen yksilön kyvykkyys tässä julkisessa tilassa. Tämän alaluvun tarkoituksena on lyhyesti tuoda esiin Arendtin näkökantaa poliittiseen kyvykkyyteen ja ihmisarvoon. Muun muassa Düwellin (2017) mukaan ihmisarvo tulee käsittää normatiivisena käsitteenä teknologiasääntelyssä, koska nykyaikautta kontekstissa ihmisarvosta tulee yksi merkittävimmistä teknologian kehityksen ja ihmisoikeuksien välisen institutionaalisen suhteen määrittelemistä ohjaavia periaatteita. Tulkitsen arendtilaista näkökantaa ihmisarvoon arvostelukyvyn käsitteen kautta. Arvostelukyky, ”ajatella edustavasti” myös muiden ihmisten perspektiiveistä, määrittelee *yksilön arvoa julkisessa tilassa*.

---

<sup>74</sup> Yksilön kyky luoda työllä oma julkinen alueensa ei kuitenkaan täysin vastaa poliittista aluetta ammattitaitoisuuden epäpoliittisen luokan vuoksi. Vaikka ammattitaitoisuus on Arendtin mielestä epäpoliittista, se ei silti ole antipoliittista (Arendt 1998, 212). Työn aktiviteetti on aina yhteydessä näyttäytymistilaan ja maailman asioihin.

Sosiaalisen nousu ja *animal laboransin* voitto merkitsivät Arendtille yhteiseen spontaaniin toimintaan osallistumisen mahdollisuuksien heikkenemistä, samalla rajaten potentiaalia luoda vapaita julkisia tiloja vuorovaikutukselle. Konformismi poistaa yksilön vastuuta omasta toiminnasta ja tekee yhteiskunnan johtamisesta ei-kenenkään-hallintaa (Arendt 1998, 40, 44). Arendt ei käsitä *animal laboransia* sosiologiseksi kategoriaksi, vaan kuten Levin (1979) argumentoi, kritiikki käsitettä kohtaan koskee sen tapaa alistaa vapautta välttämättömyyden diskurssiin nojaten. Tästä syystä Arendtin toiminnan käsite on itse asiassa osoitettu jälleenaktivoimaan poliittinen toimijuus, ja näin artikuloimaan ehtoja harjoittaa poliittista osallistumista ja demokraattista itsemääräämisoikeutta yhteiskunnassa (Passerin d'Entrèves 1994, 3). Käännyn Arendtin arvostelukyvyn käsitteeseen, mikä edustaa Arendtille kaikkein ylintä poliittista kykyä.

Arvostelukyvyn teoria, jota Arendt käsittelee laajemmin teoksessaan *The Life of the Mind*, liittyy *Vita Activaan* arvostelukyvyn poliittisen kyvykkyyden ulottuvuuden kautta. Vaikka Arendtin arvostelukyvyn tarkoitus on olla autonomista toimintaa, hyväksynnän saavuttaminen yhteisössä edellyttää moninaisten ihmisten suostumusta yksilön toiminnalle. Sekä arvostelukyky että toiminta ovat kiinnostuneita tästä julkisuuden periaatteesta. Arendtille poliittisen arvostelukyvyn validiteetti riippuu yksilön kyvystä ajatella "edustavasti" (*representatively*), eli kaikkien muiden näkökulmasta julkisella foorumilla, viitaten Kantin laajennettuun mielen käsitteeseen (Passerin d'Entrèves 1994, 120, 124–125). Arvostelukyky on yksilölle ajattelun työkalu nostaa arvoa julkisessa tilassa. Passerin d'Entrèves (1994) mukaan Arendtin arvostelukyvyn teorian tarkoituksena oli ilmentää ihmisen kognitiivisen osaamisen kaikkein poliittisinta kykyä. Totalitarismi, kuten luvussa 4.3 tuotiin esiin, motivoi Arendtia pohtimaan ihmisten poliittisen ajattelun ja moraalisen tuomiokyvyn kategorioita. Arendtin arvostelukyvyn keskiössä on omatunto (*conscience*), joka on ajattelun sivutuote, oman toiminnan tarkoituksen arviointia. Kun omatunnon avulla on mahdollista ajatella kriittisesti omaa toimintaa, arvostelukyvyn tarkoituksena on kiinnittää huomio maailmaan. Tämän avulla voidaan manifestoida toiminnan merkitys näyttäytymistilalle. Juuri näyttäytymistila on Arendtille poliittisen vapauden tila, jossa samanarvoisuus konkretisoituu ihmisten toimiessa yhdessä maailmallisten tavoitteiden saavuttamiseksi (Passerin d'Entrèves 1994, 9–12).

Arendtin arvostelukyky on sidoksissa sosiaalisen kritiikkiin, itsenä oleminen sosiaalisen konformismin keskellä Luvussa 4.3 esiteltiin Heideggerin ja Arendtin käsitysten eroavaisuutta toiminnan luonteesta. Arendtin poliittisen arvostelukyvyn voi käsittää omatunnolla<sup>75</sup> sosiaalisen ”läpinäkemiseksi”<sup>76</sup> Heideggerin omatunnon käsitteen kautta (Weidenfeld 2011). Ensinnäkin, Weidenfeldin mukaan Heideggerin *Dasein* ei tarkoita irrallisuutta kanssaihmisistä, totaalista solipsismia, vaan päättäväisenä oleminen edellyttää yksilön kulttuurisen taustan huomioonottamista. Näin ollen Heideggerin omatunto tarkoittaa epäilevää asennetta *kuka tahansa*<sup>77</sup> kohtaan välttämällä radikaaliin desisionismiin ajautumista sen kontekstuaalisuuden vuoksi. Tästä huolimatta Heidegger ylenkatsoo poliittisia asioita, jonka vuoksi Weidenfeld kääntyy Arendtin ajatteluuun. Arendt näkee *kuka tahansa* sopivana luonnehdintana modernien näyttäytymistilojen kriisiin, julkisen kolonisaatioon eli sosiaalisen kritiikkiin. Arendtin sosiaalisen käsite tarkoittaa ei-kenenkään hallintaa (*rule of nobody*), jonka Weidenfeld näkee yhtäläisenä Heideggerin *kuka tahansa* kanssa. Mikäli kukaan ei hallitse, se ajaa ihmiset hiljaiseen vaivaantuneisuuteen ja vastuuntunnon katoamiseen, jonka lisäksi sosiaalisella on tapana pakottaa ihmiset käyttäytymään tietyllä tavalla. Heideggerin mukaan kaikki ”keskinkertaistuvat”. Sosiaalinen siis tuhoaa julkisen näyttäytymistilan minuutensa paljastamisen kautta tapahtuvan individuaalisuuden. Heideggerin omatunnon käsitys tarjoaa mahdollisuuden nähdä käytännöllisyyden arvo *kuka tahansa* läpinäkemisenä, persoonan löytämisenä olemalla käytännöllisesti järkevä, tehdä tuomioita standardien ja normien keskellä. Weidenfeld kuitenkin näkee Heideggerin annin pessimistisenä, koska Heideggerin mukaan *kuka tahansa* läpinäkeminen on yhä hankalampaa moderneissa olosuhteissa. (Weidenfeld 2011, 265–271).

Arendtin julkisen tilan korostaminen ei kuitenkaan tarkoita paluuta heideggerilaiseen autenttisuuteen. Arvostelukyvyn yhteys poliittiseen vapauteen konkreettisesti kuuluu Arendtin kansalaisuuden ja poliittisen toimijuuden näkemyksissä. Arendtille julkinen elämä ja poliittiset aktiviteetit ovat keinotekoisia, erillinen todellisuus luonnolli-

<sup>75</sup> Ks. (Ojakangas 2010) Arendtin omatunnon käsityksen suhteesta Sokratekseen. Arendt näkee Sokrateksen omatunnon ajattelijana, mikä pohjautuu sokraattiseen ajattelun sisäiseen dialogiin.

<sup>76</sup> Weidenfeldille (2011) omatunnolla ”läpinäkeminen” tarkoitti kahta asiaa: se on tiedon muoto, joka korostaa pitkäaikaisen metaforisen suhteen päivittämisenä näkemisen ja tietämisen välillä. Toiseksi se tarkoittaa että tämä läpinäkeminen kattaa ”sen yhden” sisäisen liikehännän ja sen läpi tunkeutumisen.

<sup>77</sup> *Kuka tahansa, das Man*, käsitteenä tarkoittaa Heideggerille epäautenttista olemassaolon muutosta. *Dasein*, sen sijaan että yksilö valitsisi itsensä, valitsee muodon jossa se konformoituu ja valitsee ”sen mitä kaikki tekevät tai mitä yleensä tehdään”. Weidenfeldille (2011) fronesiksen kontekstissa *kuka tahansa* on sidottu sääntöihin ja julkisesti sovittuihin normeihin. Se on ihmisen struktuurallinen komponentti, joka viittaa normaaliuteen.



sesta maailmasta. Välttämättömyyden kahleista irtaantuminen tarkoittaa poliittisen kulttuurin elvyttämistä. Toiminta, anteeksiannon ja lupauksen käsitteiden avulla, on parannuskeino *kuka tahansa* hallitsemattomuudelle (Arendt 1998, 237). Poliittinen toiminta ei siis kytkeydy heideggerilaiseen autenttisuuteen, koska tällöin se ei voi poliitisoitua. Jotta kollektiivisen identiteetin löytäminen on mahdollista vaikeina poliittisina aikoina, Arendt painottaa osallistuvaa näkemystä kansalaisuudesta. Poliittisen toimijuuden turvaaminen edellyttää institutionaalisen vapauden takaamista. Tavoitteena on taata kaikille yhtäläisesti pääsy julkiseen tilaan riippumatta yksilöllisistä olosuhteista.

Arendtille arvostelukyky on ”hämmästyttävän inhimillinen kyvykkyys” (Arendt 1963, 232). Arendtin arvostelukyky on tapa toteuttaa itseään toiminnallisesti ja olla autonominen, mikä luo poliittista vapautta. Arendtille arvostelukyky ei rajoitu yksilöllisten kokemusten ylivertaisuuteen, kuten Aristoteleella, vaan moninaisuuden prinssiipin huomioonottamiseen performatiivisessa toiminnassa. Arendt (2003, 22) omaksui Kantilta determinoivan ja refleksiivisen arvostelukyvyn erottelun. Determinoiva kyky antaa mahdollisuuden tehdä arvostelmia ennakkoon asetetun yleispätevän säännön perusteella. Pystytään esimerkiksi erottelemaan liikennevalon eri värien tarkoitukset, eli determinoiva kyky on jotain mitä algoritmikin pystyisi tekemään. Refleksiivinen arvostelukyky taas on kykyä havaita jotain yleistä yksittäisessä olosuhteissa ilman determinoivaa tietoa. Se on kauneuden tai päätöksen eettisyyden havaitsemista, ei jäykästi määriteltävää tietoa. Arendtin mukaan arvostelukyvyn avulla voi tehdä refleksiivisiä arvostelmia, jotka ovat inhimillisiä ja keinotekoisia luonteeltaan. Juuri refleksiivinen kyky tehdä arvostelmia luo kaikkein ”inhimillisintä arvoa”. Arvostelukyky siis *määrittelee yksilön arvoa julkisessa tilassa*. Arendtille keskeisin saavutettava poliittinen arvo on kunnia.

Macreadyn (2016) mukaan ihmisarvolla ja kunnialla onkin keskeinen asema Arendtin toiminnan teoriassa. Hän argumentoi ihmisarvon poliittisen ulottuvuuden syntyvän moninaisuuden luoman ehdollisuuden kautta; ihmisen toiminnalla voi olla poliittista merkitystä ainoastaan ihmisten välisessä toiminnassa. Tämän toiminnan merkityksellisyys vakuuttaa kunnia<sup>78</sup>, kunnian ollessa keskeisin poliittinen arvo (Macready 2016, 399–400, 411). Näin ollen ihmisarvo ei tule itsestään annettuna, vaan se on moninaisuuteen ehdollistunut käsite. Kunniallisuutta voi pitää siis ihmisoikeute-

---

<sup>78</sup> Kunnia on Arendtin mukaan jonkinlaista ”ystävyyttä” ilman intiimiyttä ja läheisyyttä. Se on arvonanto ihmistä kohtaan etäisyyden kautta, jonka maailman tila asettaa ihmisten välille. Tämä arvonanto on irrallaan itsenäisistä ominaisuuksista, joita ihannoidaan ja saavutuksista, joita arvostetaan.

na. Macready kuitenkin huomauttaa, että arendtilainen käsitys ihmisarvosta on hauras ja laiha pohja ihmisoikeuksille. Käsitys on hauras sen ehdollisuuden vuoksi; kunnia on ehdollinen yhteisestä maailmasta, jossa jokaiselle yksilölle taataan näyttäytymisen tila. Ihmisarvo on siis ensisijaisesti poliittinen käsite sen julkisuuden ja näyttäytymisen vuoksi. Macready argumentoikin, että Arendtia voi tulkita ymmärtämään poliittinen alue fenomenalisena tilana (Macready 2016, 412–414). Näin ollen Arendt käsitys kunnian ihmisarvona ei ole metafyyssinen, koska se ei pohjaudu maailmattomaan idealismiin. Kunnia on maailmallinen ilmiö, jota tulee institutionaalisesti varjella. Samanaikaisesti Arendt näkee, että modernissa on tapahtunut kunnian merkityksen kadotus (Arendt 1998, 243). Kunnia tuomitaan vain ihannoinniksi tai sosiaalseksi arvoksi, mikä on merkki julkisen ja yhteiskunnallisen elämän depersonalisaatiosta. Kunnia on työnteen vastaus tunnustuksenkaipuuseen. Arendtilaista käsitystä kunnian ei voi redusoida esimerkiksi sosiaaliseen arvoon. Mikäli työn omistaminen itsessään on kunnia, tunnustaminen on turhaa. *Työnsä omistaminen tekee työstä kunniallista*. Arendt seuraa tässä Machiavellia, jonka kriteeri poliittiselle toiminnalle oli vallan sijasta kunnia (Machiavelli 1988, 21, 29; Arendt 1998, 77). Nykyautomaation kontekstissa ihmisarvon merkitys korostuu. Tässä alaluvussa esitelty arendtilainen näkökanta ihmisarvoon ja kunnian kysymykseen nousee esille, kun traditionaaliset käsitykset työstä menettävät merkitystään. Kysymys työstä automaation keskellä on kysymys institutionaalisesta vapaudesta.

#### 5.4 Institutionaalinen vapaus Arendtin ajattelussa

Institutionaalisen vapauden analysoimisen kontekstissa on hyvä ottaa kohteeksi Arendtin *On Revolution* (1963). Arendt peräänkuuluttaa Amerikan vallankumouksen merkitystä osittaista onnistumista poliittisen institutionaalisen muutoksen perustana samalla kritisoiden Ranskan vallankumousta. Osittain, koska Yhdysvalloissa onnistuttiin vapautuksessa (*liberation*), mutta ei varsinaisessa vapauden tilan luomisessa. Ranskan vallankumous hylkäsi vapauden ja keskittyi tyydyttämään massojen toimeentuloa, jolloin leivänsaannilla (työ) korvattiin vapautta havitteleva toiminta (Arendt 1963, 62, 242). Sen sijaan Yhdysvaltain perustajaisät eivät hylänneet vapauden periaatetta ja onnistuivat *Constitutio Libertatis* (tarkoittaen järjestystä, regulaatiota ja laillista status-ta) institutionaalisessa vakiinnuttamisessa *hiljaisesti*. Jos kapinoinnin pääpyrkimys on

vapaus, vallankumouksen pyrkimys on vapauden perustaminen. Yhdysvaltain perustuslaki oli vallankumouksellisen prosessin huipentuma (Arendt 1963, 142). Arendt näki Yhdysvaltain perustajaisien vallankumouksellisen hengen olevan hukassa modernissa ajassa. Yhdysvaltain perustuslain saavutus oli toimintaa ylistävien julkisten alueiden luominen.

Poliittisen välitilan mahdollistaa vain toiminnan voima. Toiminta on vallan syntaksi, koska vain inhimillinen kyvykkyys yhteisölliseen valtaan voi luoda ihmisten moninaisuuden huomioonottavia maailmallisia välitiloja. Amerikan vallankumouksen myötä syntyi institutionaalinen liitto, minkä perustana oli lupaukseen pohjautuva vallan väline (Arendt 1963, 175). Lupauksen voima tarkoittaa Arendtille tilan asemoista yksilöiden kesken arvaamattomien (*unpredictability*) prosessien keskellä, mikä oli esillä myös Rooman lakijärjestelmässä, jossa sopimusten ehtona oli loukkaamattomuus (Arendt 1998, 237, 243). Amerikan vallankumouksen perustuslaki oli uuden aloittamisen ihme perustuen lain periaatteeseen. Arendtille lain periaate ja uuden aloittaminen ovat yhteensidottuja institutionaalisessa mielessä, mitkä yhdessä konstituoivat vapauden tilan (Arendt 1963, 214, 237). Vapaus on Arendtille aina sekä tilallisesti että ajallisesti rajoittunutta. Amerikan vallankumouksen saavutus oli nimenomaan vapauden tilojen rinnastaminen näyttäytymistilojen kanssa, luoden toiminnalle poliittisen välitilan (Arendt 1963, 283). Poliittisen välitilan rakentamiseksi tarvitaan lakitekniisiä ”vapausinstrumentteja” poliittisen vapauden mahdollistamiseksi informaatioteknologioiden tuoman työn muutoksen kontekstissa<sup>79</sup>.

*....we easily forget the spatial character of laws. All laws create a space which they are valid, and this space in the world in which we can move about in freedom. What lies outside this space is without law and, even more precisely, without world; as far as human community is concerned, it is a desert.* (Arendt 2005, 189–190).

---

<sup>79</sup> Prassl (2016) huomauttaa nykyisten työlakien sopeutumisen ongelmista nykyaikaisten monimutkaisten työjärjestelyiden kontekstissa, johtaen ne vaikeisiin toiminnan funktionaalisiin ristiriitoihin. Prassl peräänkuuluttaa työnantajan käsitteen uudelleenkäsitteellistämistä ja funktionalisuuden kehittämistä sopiviksi nykyajan tarpeisiin. Prasslin mukaan esimerkiksi nollatuntisopimukset ei ole uusi ilmiö, vaan ei-standardisen työn nousu on ollut nähtävissä jo vuosikymmeniä. Ongelmana on työlain perustuminen vanhentuneeseen binääriseen järjestelmään. Standardinen työntekijä saa työhön liittyviä oikeuksia työnantajan kautta. Sen sijaan urakoitsijoille (*contractor*), kuten monet digitaalisilla alustoilla tai yksinkertaisesti itsenäisesti työskentelevät ovat, oikeuksien saaminen on hankalaa tai ne ovat olemattomia. Prasslin mukaan ei-standardisen työn tekijöille on hankalaa määritellä, *kuka* on työnantaja.

Arendt viittaa antiikin aikaisen Rooman kansalaisten välisen tilan politisaatioon, mikä teki kansainvälisen politiikan mielessä maailmasta maailman. Vain roomalaiset ymmärsivät, että julkinen ja yksityinen alue voivat toimia elinvoimaisesti rinnakkain (Arendt 1998, 58–59). Roomalaisten *res publica* toimi poliittisuuden konstituomisen pohjana. Kun Ateenassa itse kansalaiset olivat kaupungin muuri ja poliittinen henki, Roomassa poliittisuus sementoitui legislaation ja perustuslain avulla (Arendt 1998, 195). *Res publica* sijaitsi ihmisten välissä välitulana, jossa voitiin neuvotella julkisiin asioihin liittyvistä eriäväisistä intresseistä. Roomalaisen lain tarkoitus oli siis luoda ihmisten välille sopimus, mikä ei perustunut keskinäiseen tunnustamiseen vaan sopimukseen toisen identiteetin ja näkökannan hyväksymisestä. Yksilö oli täysin riippuvainen tästä tilaan pääsystä. Vapauden tila oli yksilölle ainoa paikka suojautua brutaalien voimien pakkovallalta. (Arendt 2005, 170–171, 180).

Modernin ajan sosiaalisten tilojen laajentumisen ilmiön Arendt liittää välttämättömyyden sfääriin, erottaen ne vapauden tiloista (Arendt 2005, 142). Arendt koki työn voiman tuovan ihmiselle turvaa ja olosuhteen ihmisen olemassaolon ja maailman jatkumiselle (Arendt 1998, 46–48). Työ on ihmiskunnan yhteinen sosiaalinen resurssi, jonka avulla on mahdollista ylläpitää jaetun maailman kestävyyttä. Työllä on tämän lisäksi tilallista merkitystä (luku 4.5) ja sen avulla yksilön on mahdollista luoda oma julkinen tila. Työ sosiaalisena aktiviteettina on siis institutionaalisen vapauden ehto. Arendtille kuitenkin työnteon erilaisilla muodoilla on institutionaalisia eroavaisuuksia.

*On mahdollista ja jopa yleistä pitää oikeutettuna nykyajan älyllisen ja ruumiillisen työn erottelua ja yhdistää se antiikin ajan "vapaiden ja palvelevien taitojen" väliseen erotteiluun. Vapaita ja palvelevia taitoja ei kuitenkaan erota toisistaan "korkeampi älykkyyden taso" tai se, että "vapaiden taitojen edustaja" työskentelisi aivoillaan ja "alhainen ammatimies" käsillään. Antiikin kriteeri on ensisijaisesti poliittinen. Vapaita olivat ne toimet, joihin liittyi prudentia eli kyky järkevään päättelyyn, joka on valtiomiesten hyve. Vapaiksi katsottiin myös ne toimet, joilla oli yleistä merkitystä (ad hominum utilitatem), kuten arkkitehdin, lääkärin tai maanviljelijän ammatti. Kaikki ammatit kirjurista maaseppään ovat alhaisia ja sopimattomia vakinaisille kansalaisille. Pahimpia olivat ne, joita me pitäisimme kaikkein hyödyllisimpinä, kuten kalakauppiaat, lihakauppiaat, kokit, siipikarjankasvattajat ja kalastajat. Nämäkään toimet eivät välttämättä ole pelkkää työnteoa. Oli olemassa vielä kolmaskin kategoria, jossa raadannasta ja ponnistelusta itsestään maksettiin palkka. Näissä tapauksissa palkka merkitsi juuri orjuuden kahleita. (Arendt 2002, 97).*

Sitaatti avaa Arendtin käsitystä työn eri kategorioiden luonteesta antiikin maailmassa. Antiikissa nimenomaan poliittinen kyvykkyys oli kriteeri toiminnan vapaudelle. Työt, joissa pääsi käyttämään arvostelukykyään, olivat kansalaisille "vapaimpia". Antiikissa

myös esimerkiksi maanviljelijän ammatti nähtiin vapaaksi, koska maanviljelijät hallitsivat *poliksen* satoa, jota ilman vakinaiset kansalaiset eivät voineet elää. ”Sopimattomista” ammasteista kirjurin tehtävä oli alhainen nimenomaan sen toistuvuuden luonteen vuoksi. ”Hyödylliset” ammatit olivat myöskin paheksuttavia, koska ne eivät olleet välttämättömiä. ”Kuka tahansa” voisi olla kokki. Kriittisin kaikista työnteon muodoista oli raadantaan perustuva palkkatyö. Raatajat olivat käytännössä orjia. Ei-vapaat työt olivat sidottuja ajalliseen prosessuaalisuuteen. Työn vapaudellisen arvon lähde on siis sidottu poliittiseen kyvykkyyteen, kykyyn tehdä arvostelmia.

Orjuuden historiallinen ilmiö on kuitenkin raadantaa laajempi sosiaaliselta merkitykseltään. Antiikin Kreikassa orjat pystyivät myös hankkimaan vaurautta ja Roomassa orjat pystyivät omistautumaan taiteille ja filosofialle (Arendt 1998, 59). Tämä asenne orjia kohtaan indikoi siitä, ettei varakkaana oleminen Ateenassa tai vaikka filosofina oleminen Roomassa sisältänyt todellista vapautta. Vasta vapaat, orjia omistavat kansalaiset elivät välillisesti<sup>80</sup> elämäänsä orjien kautta. Orjan omistaminen oli siis poliittisen elämän ehto. Ilman orjia kansalainen vajoaisi eläimen tasolle, joten orjuus oli antiikissa pyrkimys sulkea työ pois elämän ehdoista (Arendt 1998, 84, 217). Liian suuri rakkaus elämää (kuten vaurautta) kohtaan oli merkki orjamaisuudesta (Arendt 1998, 36). Erona kuitenkin antiikin ja nykyisen vapaan työn välillä on se, että nykyään työ on tapa luoda oma julkinen alueensa, mikä ei ollut antiikissa mahdollista. Tästä syystä työ nykypäivänä ei ole ”orjuutta”, vaan kuten pääluvussa 4 tuotiin esiin, työ on nykypäivänä tilallisesti yksilön merkittävin aktiviteetti.

Perustavanlaatuinen todellisuus nykyisessä yhteiskunnassa on siis työn säilyminen sosiaalisten kysymysten keskiössä. Viittaa tässä työn psykodynamiikan teorian huomioon nykyajan yksilön tavasta luoda identiteettiään juuri työn kautta. Keskeisenä kysymyksenä on kykenevyys nähdä nykyisten työn sosiaalisten standardien läpi (luku 5.3). Nykyisen automaation luoman tuottavuuden ja vaurauden edessä on kuitenkin vapauden este. ”Relevanttina” pysyminen on tärkeää poliittiselle stabiiliudelle. Esteenä toiminnan vapaudelle voi toimia käsitys toiminnasta ainoastaan materiaalisena aktiviteettina. Arendt tuo *On Revolution*issa esiin tämän vapauden esteen.

*It is beyond doubt that the young Marx became convinced that the reason why the French Revolution had failed to found freedom was that it had failed to solve the social question.*

---

<sup>80</sup> Arendt siteeraakin Herodotusta ja kuinka kansalaiset ”voivat nähdä ja kuulla itseään orjien kautta” (Arendt 1998, 119–120).

*From this he concluded that **freedom and poverty were incompatible**. His most explosive and indeed most original contribution to the cause of revolution was that he interpreted the compelling needs of mass poverty in political terms as an uprising, not for the sake of bread and wealth, but for the sake of freedom as well. What he learned from the French Revolution was that poverty can be a political force of the first order (Arendt 1963, 61–62).*

Arendt siis näkee vapauden ja köyhyyden yhteensopimattomiksi. Hypoteettisesti kysymys työn emansipaatiosta voitaisiin yksinkertaisesti ratkoa eliminoimalla köyhyys ja taata sosioteknisesti ihmisille pääsy vaurauden lähteisiin resurssien jakamisen avulla. Arendtille kuitenkin myös vapaus ja ylellisyys ovat yhteensopimattomia. Köyhyyden eliminoiminen ei ratkaise työn merkityksellisyyden ongelmaa.

*In this sense, affluence and wretchedness are only two sides of the same coin; the bonds of necessity need not be of iron, they can be made of silk. **Freedom and luxury have always been thought to be incompatible**, and the modern estimate that tends to blame the insistence of the Founding Fathers on frugality and 'simplicity of manners' (Jefferson) upon a Puritan contempt for the delights of the world much rather testifies to an inability to understand freedom than to a freedom from prejudice. (Arendt 1963, 193)*

Näin ihmiskunnalla on edessään kysymys nimenomaan poliittisen vapauden esteestä, mikä ei nivoudu taloudellisten kysymysten ratkaisemisen yksinkertaisuuteen. Ylellisyyden tavoittelu vaikuttaa julkisen tilan alasajoon tehden ihmisistä epäpoliittisia, joka hylkää vapauden pyrkivät poliittisen aktiviteetin mallit. Tämän kolikon toisella puolella on passiivinen vapaus (*liberties*), jolloin yksilön rooli on ainoastaan vastaanottaa maailman materiaalisuus. Olla vapaa (*free*) tarkoittaa Arendtille aktiivista osallistumista ja uuden aloittamisen mahdollisuutta yksilön yhteisöllisessä elämässä. Sen sijaan olla vapaudessa (*at liberty*) tarkoittaa oikeuden edunsaajana olemista riippumatta julkisesta hyödyistä (Arendt 1963, 89). Näin *olla vapaa* sekoitetaan *olla vapaudessa* kanssa, julkinen hyöty sivuutetaan, koska hyödyn alue rajoitetaan välttämättömyyden ehdollistamaan yksityiseen alueeseen.

Arendt kritisoi Marxia hänen tavastaan yhtäläistää ”vapauden köyhyydestä” itse vapaana olemisen kanssa. Näin ollen nostamalla ihmiset köyhyydestä ylellisyyden alueelle ei tarkoita vapaana olemisen palauttamista yhteisölliseen elämään. Marxin utopiassa, luokattomassa yhteiskunnassa, ei ole jakoa hallitsijoiden ja hallittavien välillä. Toisaalta siellä ei myöskään silloin ole jakoa julkisen ja yksityisen alueen välillä, joten siellä ei myöskään ole poliittista vapautta (Arendt 2005, xxviii). Toisin sanoen, Arendt

erottaa varakkuuden ja arvollisuuden taloudellisessa toiminnassa poliittisten instituutioiden ja vapauden kanssa. Marx ei kyennyt näkemään vapautta materiaalisuuden tuolla puolen, mutta onnistui huomaamaan kuinka ihmisen elollinen työ (*living labour*) redusoidaan kapitalismissa työvoimaksi (*labour power*). Kapitalismin dynamiikan analyysi on siis edelleen todellinen, mikä voi toimia lähtölaukauksena poliittisen kurssin kääntämiselle. Vapauskysymyksiä ei kuitenkaan voi sitoa elämän välttämättömyyksen viitekehykseen. Modernin ongelma onkin, että elämä<sup>81</sup>, ei maailma, koetaan ihmisen korkeimpana hyvänä (Arendt 1998, 316). Näin ollen toistan luvussa 5.2 esittämäni argumenttini: työn ensisijainen tarkoitus on työn aktiviteetin merkityksellisyys, pääoman toimiessa toissijaisena elementtinä<sup>82</sup>. Neljännen teollisen vallankumouksen kontekstissa Arendt muistuttaa, ettei automaation tai uusien teknologioiden tarkoitus ole pitää ihmisiä onnellisina, vaan neutraaleina institutionaalisen vapauden mahdollistajina.

## 5.5 Robotit ja Arendtin moninaisuuden laki

Nykyautomaation myötä ajattelun vastuun rooli vahvistuu. Tämä johtuu teknologian kehityksen tavasta vapauttaa tilaa inhimilliselle toiminnalle. Neljäs teollinen vallankumous voi kuitenkin luoda poliittis-taloudellisen ”kaoottisuuden” tilan<sup>83</sup>, mikä voi johtaa yhteisöjen epästabiiliteettiin ja lain pätevyyden horjuvuuteen. Arendtilaisesta näkökulmasta lain tulee olla huomion keskipisteenä yhteiskunnallisten muutosten aikana. Vastakun laki lakkaa olemasta poliittisen toiminnan keskeisin huomionkohde, se menettää

---

<sup>81</sup> Elämän ihannoiminen muistuttaa hedonistista onnellisuuden havittelua. Tämä johtaisi Arendtin mukaan ”hölmöjen paratiisiin” (Arendt 1998, 133). Tämä juontuu Arendtin mukaan kivun lievittämisen elämäntapaan, mikä on hedonismin filosofiaa (Arendt 1998, 308–310). Moderni hedonismi saa voimansa siitä, ettei todella luoteta ihmisiin. Ainoa sfääri, jossa ihmisiin luotetaan, on halut ja kehon aistilliset tarpeet (Arendt 1998, 320). Työn käsittäminen onnellisuuden tavoitteluna vie onnen välttämättömyyden myllyyn, mikä ”pilaa ilon olla elossa” (Arendt 1998, 107–108).

<sup>82</sup> Toissijaisuudesta huolimatta pääoman rooli on kuitenkin keskeinen eikä Arendt sitä väheksy. Arendtia voikin tulkita esimerkiksi perustulon ajattelijana (Suuronen 2018). Pulkan (2017) mukaan perustulo lisäisi käytettävissä olevia tuloja digitaalisen talouden työttömille, alityöllistetyille ja prekariaatille. Kun byrokratia vähentyy ja joustavuus kasvaa, perustulo kannustaa ihmisiä tekemään töitä osa-aikaisesti tai aloittamaan yrityksiä. Samanaikaisesti elämänikäinen oppiminen (*lifelong learning*) ja uudelleenkoulutautuminen helpottuisi ja toisi jollain aikavälillä yksilölle mahdollisuuden työllistymiseen.

<sup>83</sup> Nykyisessä automaation historiallisessa kontekstissa auktoriteetti- ja suvereeniuskysymykset ovat monimutkaisia, mikä oli nähtävissä jo 70-luvulta lähtien ”tietokonevallankumouksen” myötä. Zuboff (1988) näkee älykkäiden koneiden vaikutuksen yksilö- ja yhteisötason organisoitumiseen ja niihin liittyviin auktoriteettisuhteisiin laaja-alaiseksi. Näitä auktoriteettisuhteita luonnehtii nykyään jatkuvuus ja epäjatkuvuus, alituinen liittoutuminen ja irtaantuminen sekä menneisyyden ja mahdollisuuksien selkiintyminen. Samanaikaisesti roolijako sosiaalisissa järjestelmissä hämärtyy (Zuboff 1988, 207, 221–222).

auktoriteettinsa. Ilman laillista auktoriteettia, toiminnan kehystä, tulevaisuudesta tulee radikaalisti avointa ja on näin altis kaoottisuudelle ja tuholle (Arendt 1998, 58). Tämä totalitaarinen tila mahdollistaa ajatuksen, että ”kaikki on mahdollista”, jolloin julkisen alueen epästabiilius estää ajattelun ja poliittisen toiminnan (Arendt 1973, 440–441). Arendt ei kuitenkaan näe tätä minään maailmanlopun uhkakuvana, vaan inhimillisenä huolena siitä, että tekoälyn rajoittuneisuus prosessuaalisuuteen muuttaa ihmiskuvaa mekaaniseksi. On tärkeää ottaa huomioon inhimillisen toiminnan tärkeys ulkoistettaessa ajattelua roboteille, jotka kyllä reagoivat, mutta joilla ei ole riittävää tietoisuutta vastuusta. Näin tulkiten Arendt peräänkuuluttaa ajattelun ja lain tärkeyttä poliittiselle toimimiselle, sen sijaan, että muutoksenhallinta jätetään markkinavoimien muovailemaksi. Vain moninaisuuden ja lain avulla voidaan saavuttaa auktoriteetti<sup>84</sup> maailman pysyvyyden mahdollistamiseksi. Moninaisuus toimii maailman lakina (Arendt 1978, 19).

Poliittinen vapaus säilyy vain, kun koneiden rooli pidetään prosessoinnissa. Kuitenkin jo *Vita Activassa* Arendt totesi, että modernin myötä teknologioille on tullut välineellisyyttä suurempi funktio (Arendt 1998, 122, 145). Tekoälyn myötä koneet on otettu pois niiden ”luonnollisesta” ympäristöstä, kuten tehtaista. Nykyajan tekoäly kykenee luovuuteen ja emotionaaliseen kyvykkyyteen, jonka vuoksi esimerkiksi monet affektiivisuutta vaativat rutiininomaiset palveluammatit voidaan automatisoida (ks. esim. Shabbir & Anwer 2015). Koneiden läsnäolo on vahva nimenomaan ihmisten välisessä maailmassa, jolloin ihmiset elävät tavallaan orgaanisessa symbioosissa koneiden kanssa. Syväoppimiseen perustuvat koneet eivät ole siis vain tuotantoon kykeneviä orgaaneja, vaan ne pitävät ihmisten elämän ja ympäristön kiertokulun käynnissä. Mikäli kehittää moraalisesti kyvykäs tekoäly, on hyvin mahdollista, että tämänkaltaisen robotti voi toimia osana ihmisten välistä maailmaa. Tämä on kuitenkin ehdollinen siitä, mitä pidetään olennaisena inhimillisenä toimintana; loogista päättelyä, älyllistä suorittamista vai esteettistä arviointia (refleksiivinen arvostelukyky). Arendtin näkökannasta jälkimmäi-

---

<sup>84</sup> Arendt katsoi, että länsimainen traditio on menettänyt kaiken auktoriteettinsa. Koko auktoriteetin käsitteen legitimitetti on kyseenalainen modernissa maailmassa (Arendt 1977, 91–92). Tämä auktoriteetti pohjautuu roomalaiseen tapaan nähdä auktoriteetti historiallisen jatkumon traditiona. Antiikin Roomassa auktoriteetti ei tarvinnut toimiakseen suostuttelua tai voimaa, vaan se oli sellaisenaan moraalinen poliittinen standardi (Arendt 1977, 124). Arendt kääntyy auktoriteettinäkemyskäsityksensä *On Revolutionissa* Yhdysvaltain perustuslakiin, jonka keskeisimpinä periaatteina on keskinäinen luottamus ja yhteinen keskustelu (Arendt 1963, 26). Näin perustuslain auktoriteetti ei vahingoidu poliittisesta kritiikistä, vaan poliittinen toiminta nimenomaan vahvistaa perustuslain auktoriteetin. Yhdysvalloissa auktoriteetin harjoittaminen on lakiin sidottu, mutta perustuslain auktoriteetin vaaliminen alleviivaa sen poliittisuutta. Amerikan vallankumous ja sen myötä syntynyt perustuslaki merkitsi Arendtille ”uuden Rooman” perustamista (Arendt 1963, 212).



sin on kaikkein inhimillisin ja roboteille hankalin inhimillinen kyvykkyys. Koneiden aivovoima ja loogiset prosessit eivät ole kyvykkäitä kokoamaan yhteistä maailmaa, koska ihmisille niiden prosessit ovat yhtä maailmattomia kuin tuotannon prosessit (Arendt 1998, 172). Vaikka koneita voi sijoitella julkisiin tai sosiaalisiin tiloihin, niiden aktiviteetit eivät itsessään luo moninaisuuden periaatteita. Ihmisten rooliksi jää siis moninaisuuden ylläpito, mikä on saavutettavissa ainoastaan ajattelun ja toiminnan avulla. Tästä syystä argumentoin seuraavaa: *neljännen teollisen vallankumouksen myötä keskeisin yhteiskunnallinen muutos kohdistuu moninaisuuden ylläpitoon ajattelulla*.

*Herääkin kysymys, kumoaako todellisuus [ihmisten moninaisuus] näkemyksemme vapauden ja epäsuvereenisuuden ristiriitaisuudesta. Toisin sanoen: onko toimintakyvyssä itsessään ominaisuuksia, jotka mahdollistavat sen olemassaolon epäsuvereenisuuden rajoittavista tekijöistä huolimatta? (Arendt 2002, 244).*

*Vita Activassa* yksi keskeinen Arendtin kiinnostuksen kohde on juuri ajattelun mullistukset<sup>85</sup>. Ajattelun mullistus modernin myötä tarkoittaa, ettei ihminen voi enää kääntyä ikuisten totuuksien maailmaan (Arendt 1998, 292–293). Maailman evoluutio on johtanut tilanteeseen, jossa maailman totuudet ovat saavutettavia kaikille harvojen etuoikeutettujen sijaan (Arendt 1998, 272). Ihminen ei voi toiminnassaan enää verhoutua ulos inhimillisen toiminnan sfääreistä. Neljäs teollinen vallankumous siis nostaa ajattelun merkitystä inhimillisessä toiminnassa. Inhimillisen ajattelun toiminnan tarkoitus on historiallisuuden, merkityksen ja inhimillisen eksistenssin kirkastaminen (Arendt 1998, 324). Tämänkaltaisen ajattelu on mahdollista vain olosuhteissa, missä pätee poliittinen vapaus syntyväisyyden ja moninaisuuden periaatteiden kautta.

Poliittinen vapaus ei tarkoita ehdotonta elämää. Kuten mainittua, Arendtin mukaan inhimillinen elämä on aina jollain tapaa ehdollista. Vaikka toiminta on ehdollista, se on kuitenkin ihmisen voimantunteen perusta. Toiminnan periaatteita kuitenkin ei tule sekoittaa psykologisten motiivien kanssa, vaan ajattelun tarkoitus on toimia kaiken toiminnan ohjaavana kriteerinä julkisella alueella yli lain mittapuiden (Arendt 2005, 65). Tässä Arendt viittaa arvostelukyvyn voimaan luoda yhteisölliseen elämään kaikkein ”inhimillisintä arvoa”. Arendt näkee vapauden tärkeimpänä toiminnan ele-

---

<sup>85</sup> Arendtin mukaan läntinen filosofia on tehnyt mullistuksia helposti, kuten idealismista materialismiin ja realismista nominalismiin (Arendt 1998, 292). Nämä mullistukset toteutettiin nimenomaan rationaalisen päättelyn avulla, ei todellisten historiallisten tapahtumien johdosta. Arendt itse korostaisi historiallisten tapahtumien kuten kaleidoskoopin löytöä tai AlphaGo:n voiton merkitystä ajattelun mullistuksissa.

menttinä. Läpi antiikin vapaus oli ihmisten tavoite ja jonka mukaan ihmisten toimintaa arvioitiin. Vapaus toimi *poliksen* toiminnan standardina. Tämä tuo esiin kysymyksen politiikan standardien roolista oppivien koneiden aikana. Arendt esittää politiikan roolista seuraavan kysymyksen:

*Are the ends that political action can pursue worth the means that under certain circumstances must be employed to achieve them?* (Arendt 2005, 196).

Arendtille poispääsy politiikan olosuhteellisesta ehdollistuneisuudesta on ymmärtää toiminnan päämäärättömyys (Arendt 2005, 197). Vapaus tarkoittaa, ettei toiminnalla ole selkeästi määriteltävää tavoitetta. Arendt viittaa arvostelukykyn, mikä oli antiikissa standardi poliittiseen vapauteen soveltuvuudelle. Arvostelukyvyn tarkoitus oli ottaa kaikkien muiden näkökannat huomioon, toisin sanoen myös kaikkien muiden vapauden huomioonottaminen ilman selkeästi määriteltyä päämäärää. Kantin laajennetun mielen tarkoituksena oli päästä yli subjektiivisista yksityisistä olosuhteista. Tämän ansiosta yksilön on mahdollista saavuttaa oivallustensa avulla kaikkein suurin poliittisen kyky, arvostelukyky, joka vapauttaa mentaaliset kyvykkyytemme fyysisistä ehdoista (Arendt 2005, 168–169). Poliittisen vapauden saavuttaminen on kuitenkin ehdollinen pääsemisestä julkiselle alueelle.

*Freedom has a space, and whoever is admitted into it is free; whoever excluded is not free. The right to admission, and therefore freedom itself, was a possession that determined a man's life no less than riches or health* (Arendt 2005, 170).

Riippumatta yksityisistä tekijöistä, pääsy julkiselle kentälle oli poliittisen toimijuuden standardi sinänsä. *Poliksessa* kansalainen oli lain tuoman ehdollisuuden myötä sekä ”hallitsija että orja” (Arendt 2005, 182). Poliitikko pitää ymmärtää ihmisten yhteisöllisenä valtana, ihmisten ollessa aktiivisia toimijoita, jotka yhdessä luovat ajattelullaan jatkuvuutta myös robottien kanssa yhteisesti jaettuun maailmaan moninaisuuden lain toimiessa ehdollistajana. Tämän hyväksyminen toimii kahleistavan, prosessimaiseen raadantaan ja kulutukseen perustuvan työn historiallisen taakan vastavoimana (Arendt 2005, 98). Ajattelun tuotteet sisältävät moninaisuuden periaatteen juuri arvostelukyvyn ja vapauden mahdollistamisen kautta. Vaikka ajattelun aktiviteetti ei kaipaa kulutusluonnetta, sen hauraus aiheuttaa katoavaisuutta. Katoavaisuuden estäminen edellyttää konkretisoitumista, jotta ajattelu voi olla maailmallista. Ajattelun tehtävä on siis auttaa

yhteiskuntajärjestelmää maailmallisen kestävyysluonnissa. Esimerkkinä Arendt tuo esiin, kuinka Rooman byrokraatisaatio ja siitä ilmennyt keisarien nousu mahdollisti ajattelutöiden arvon nostamisen (Arendt 1998, 92). Tänä päivänä tämä byrokraatisaation virka on informaatioteknologioilla. Tekoälyyn pohjautuvat nykypäivän informaatioteknologiat toimivat tärkeinä komponentteina yhteiskunnan organisatoriselle rationalisatiolle (ks. esim. Lee 1984). Tekoälyn byrokraattinen luonne (säännönmukaisuus ja standardisuus) ylläpitää yhteisöllisen elämän kiertokulkua. Ihmisten kyky ajatteluun toimii yhteiskuntajärjestelmän palvelijana. Tämän tutkimuksen puitteissa ei voida kuitenkaan syvemmin analysoida Arendtin käsitystä ajattelun luonteesta, jota hän analysoi tarkemmin teoksessa *The Life of the Mind*.

Tunnetusti Arendt aloitti *Vita Activa*n maininnalla ydinasevarustelun tuomasta vaarasta. Läpi kylmän sodan käytiin poliittista keskustelua siitä, mikä on ihmisen vastuu maailmassa. Nykyisessä historiallisessa kontekstissa Arendt muistuttaisi juuri julkisen keskustelun tärkeyttä yhteisistä pelisäännöistä, ennen kuin syväoppivaa tekoälyä kehitetään ilman sopimuksia sen yhteiskunnallisista käyttötavoista. *Arendtin näkökulmasta jonkin sortin moraaliseettisen koodiston omaaviin robotteihin tulisikin soveltaa moninaisuuden lakia, jotta niiden toiminta muistuttaisi inhimillistä kyvykkyyttä maailmallisuuden ylläpitoon.* Vaikka ei ole universaalia konsensusta *homo sapiensin* ihmiskuvasta, voidaan silti hyväksyä arendtilainen moninaisuuden periaate inhimillisissä suhteissa. Mikäli robotti kykenee inhimilliseen päättelyyn, olisi yhteisöllisen tasapainon kannalta hyvä kohdella sitä inhimillisesti. On kuitenkin hyvä muistaa, että tekoäly ja robotit eivät ole vielä kykeneväisiä inhimilliseen poliittiseen vastuun ajatteluun. Siltikään ei ole mahdotonta, että tekoäly kehittyy yhä inhimillisemmäksi vuorovaikutuksessa ihmisten kanssa. Arendt korostaisi, kuinka ihmiskunnalla on historiallista taakkaa antiikista asti yksilöiden kategorisoinnista hierarkkisesti yhteiskunnallisessa elämässä, mikä pitää ottaa huomioon vuorovaikutuksessa itsestään oppivien robottien kanssa.

## 6 PÄÄTELMÄT

Tutkimukseni osoittaa, että Hannah Arendtin toiminnan teorian resursseja hyödyntäen on mahdollista pohtia, millä ehdoin ja mahdollisuuksin ihminen toimii silloin kun hän työskentelee nykyisessä neljännen teollisen vallankumouksen kontekstissa. Tässä pääteelmäluvussa kertaan tutkimukseni olennaisimman sisällön ja keskeiset argumentit. Käsittelen ensiksi johdannossa esittelemäni tutkimuskysymykset, jonka jälkeen pohdin Arendtin antia jatkotutkimukselle, esimerkiksi inhimillisen toiminnan ja automaation suhteen tematiikkaan liittyen.

Ensimmäinen tutkimuskysymykseni koski Arendtin käsitystä työn ilmiöstä.

*Miten työn psykodynamiikan teorian määritelmä työn jälkiteknisyydestä näyttäytyy Arendtin työn ilmiön ja toiminnallisen elämän analyysin valossa?*

Analyysin mukaan työllä on merkittävä rooli yksilön elämän luonnissa. Arendt vie työn ilmiön tutkimisen institutionaaliselle tasolle. Toisin kuin NPL väittää, argumenttini mukaan Arendtia ei voi kategorisoida työn ja valmistamisen teoreettiseksi vähättelijäksi ja poliittisen arvon hylkääjäksi. Mikäli työ määritellään Dejoursia mukaillen jälkitekniseksi, voidaan koko Arendtin toiminnan teoria jäsentää työn ilmiötä käsitteleväksi fenomenologiaksi. Arendt erityisesti korosti käytännöllisen työn merkitystä yhteiskunnallisessa muutoksessa. Työllä on kyky luoda yhteenkuuluvuutta, joka on Arendtin termin ihmisen ”kuudes aisti”. Koko Arendtin näkemys työstä ja prosesseista on moniulotteisempi työn ilmiön analyysille kuin mitä aiemmassa kirjallisuudessa on ymmärretty. Arendt vie työn analyysin työn politiikan uudellen käsitteellistämisestä työn olemassaolon ehtojen tasolle, kritisoiden Marxin näkemystä työstä emansipaatiosta utooppisena. Tulkitsen siis Arendtia *työn olemassaolon ehtojen teoreetikkona*. Lisäksi, Arendt kritisoi Honnethin tunnustamisen teoriasta lähtenytä tunnustamisen ideaali työyhteisössä, mikä on NPL:n työn käsityksessä keskeinen elementti. Arendtin näkökulmasta katsottuna subjektivistiset ihmiskuvat vieraannuttavat ihmisiä todellisesta yhteisöllisestä toiminnasta. Tulkintani mukaan Arendt ei hyväksyisi työn tunnustamisen ideaalia riittävänä keinona maailman yhteenkuuluvuuden rakentamiseen työn kautta.

Arendtin käsitys työn merkityksestä on ankkuroitu fenomenologisiin ja käytännöllisiin tiloihin Debardieux’n (2017) tilallisten kategorioiden kautta. Argumenttini, joka on synteessissä työn psykodynamiikan teorian jälkitekni- sen työn määritelmän

kanssa, on seuraava: Arendtin käsitys työn ilmiön keskeisyydestä läpäisee sekä paikan ottamisen, aseman omistamisen että kannan ottamisen kategoriat. Havainnollistin tätä asetelmaa Arendtin pöydän metaforan avulla. Tämän tilallinen analyysini osoittaa Arendt työn luonteen tilalliset merkitykset. Työ paikan ottamisena on työn materiaallinen ehto. Materiaalisuutta edustavat pöydän lisäksi muut pöydän äärellä istuvat henkilöt. Tämä tarkoittaa, että työn materiaalisuus suojelee yksilöä toiminnan katoavaisuudesta huolimatta. Katoavaisuus on kaiken ihmisten välisen aineettoman toiminnan olosuhde. Paikka ”pysyvässä” pöydässä on yksilön työn julkisuuden ehto. Toinen tilallinen kategoria, työ aseman omistamisena, toimii yksilön työn uniikkiuden ehtona. Työ aseman omistamisena tarkoittaa oman, merkityksellisyyttä näyttävän työn esittämistä. Työ toimii instrumenttina työn merkityksellisyyden lujentamiseen yhteiskunnassa. Aseman omistaminen pöydästä merkitsee kykyä oman toiminnan ja ammattitaidon säilyttämiseen. Kolmantena kategoriana tuotiin esiin työ kannanottamisena. Kananottaminen on työn maailmallinen ja poliittinen ehto. Tämä tarkoittaa, että työn avulla yksilö voi toimia itselleen merkityksellisten asioiden ja periaatteiden parissa. Näin työ kannanottamisena tarkoittaa omien ehtojen antamista maailmalle ja merkityksellisyyden jakamista muille ihmisille. Työllä on tämän tilallisen analyysin myötä keskeinen rooli maailmassa sen materiaalisuuden, uniikkiuden ja poliittisuuden kautta. Kun teollinen vallankumous muuttaa työn luonnetta, vaikuttaa se merkittävästi ihmisen rooliin ja paikkaan maailmassa. Pureuduin tähän teemaan toisessa tutkimuskysymyksessäni.

Toinen tutkimuskysymykseni koski työn ja vapauden roolia nykyautomaation kontekstissa.

*Kuinka Arendtin toiminnan teorian näkemys inhimillisestä moneudesta ja vapaudesta näyttäytyy nykyisen teknologisen kehityksen määrittämässä yhteiskunnassa?*

Arendtin toiminnan teorian avulla on mahdollista analysoida inhimillistä ehdollistuneisuutta ja vapauden mahdollisuuksia nykyautomaation kontekstissa. Viidennessä pääluvussa kontribuoidaan tulkintoihin Arendtista automaation ja teknologian ajattelijana (ks. Suuronen 2018). Nykyisessä neljännen teollisen vallankumouksen historiallisessa kontekstissa suosittuna teemana yhteiskunnallisessa keskustelussa on työn loppu (ks. esim. Kaplan 2015). Arendtin näkökannasta keskeistä on inhimillisen toiminnan merkitys ja institutionaalinen hallinta nykyautomaation myötä. Arendtilainen tulkinta nykypäivän automaatiassa ei ole sen tendenssi poistaa ihmistyön tarvetta. Sen sijaan Arendt

kokisi vaaraksi sen, että teknologiat hämärtävät eron ihmisen ja hänen koneidensa välillä, mikä tekisi ihmisistä yhä konemaisempia. Arendt erottelee toiminnan teoriassaan ajattelun, kognition ja loogisen päättelykyvyn. Nykypäivän oppivat koneet kykenevät automatisoimaan kognitiota ja loogista prosessointikykyä, mutta eivät täysin inhimillistä moraalis-poliittista ajattelua. Tästä syystä ajattelun rooli korostuu nykyisen teknologisen kehityksen määrittämässä yhteiskunnassa. Näin ollen ajattelua vaativan työn aktiviteetin merkitys nousee. Työn merkitys onkin, että työn teolla yksilö voi luoda oman julkisen alueensa, pohjautuen Ballesterosin (2018) tulkintaan arendtilaisesta egalitaarisesta omaisuuden käsitteestä. Tulkintani mukaan työn institutionaalinen tarkoitus onkin nykyisessä historiallisessa kontekstissa sallia jokaiselle yksilölle julkisen tilan mahdollisuus työnteon avulla. Työ pitää ymmärtää yksilön uniikkiuden ja erinomaisuuden harjoittamisen aktiviteetiksi. Egalitaarinen työn omistuksen käsitys antaisi yksilölle mahdollisuuden rakentaa oma julkinen elämänsä työn avulla ilman ylivaltaa muiden työn tiloihin. Työ siis toimii poliittisena ehtona yksilön maailmalliselle vapaudelle. Argumenttini mukaan tämä tarkoittaa työn ammattitaitoisuuden (työn aktiviteetti) korostamista tuottavuuden (työ pääomana) yli nykyisen teollisen vallankumouksen myötä. Nämä eivät ole kuitenkaan toisiaan pois sulkevia työn tarkoituksia, vaan perustavanlaatuisia elementtejä ihmisen olemuksessa.

*...the world of men, that it is the result of human productivity and human action, whatever one may understand those to be. These abilities do indeed belong to the nature of man; if they prove inadequate, must we not then change the nature of man before we can think about changing the world? (Arendt 2005, 170).*

Toiminnan ja ihmisarvon merkitys lainsäädännössä tulee korostumaan nykyautomaation myötä (ks. Düwell 2017). Toiminnan rooli merkitsee parannuskeinoa Heideggerilta lainatun *kuka tahansa* käsitteen läpi näkemiselle. *Kuka tahansa* tarkoittaa Arendtille julkisen tilan kolonisaatiota ja ei-kenenkään-hallintaa, mitä pitää välttää teknologioiden ja automaation kehityksen keskellä. Toiminta on vallan syntaksi, koska vain inhimillinen kyvykkyys yhteisölliseen valtaan voi toimia vastauksena *kuka tahansa* kumoamiseksi ja luoda maailmaan moninaisuuden käsittävän maailmallisen tilan. Tulkitsen arendtilaista näkökantaa ihmisarvoon Arendtin arvostelukyvyn käsityksen valossa. Arvostelukyky, "ajatella edustavasti", merkitsee Arendtille merkittävintä poliittista kyvykkyyttä, minkä kautta voi käsittää yksilön arvoa julkisessa tilassa. Arvostelu-

kyky on ehdollinen moninaisuuden periaatteeseen ja kunnian poliittiseen standardiin performatiivisessa toiminnassa. Teollisen vallankumouksen kontekstissa toiminnan ja ihmisarvon mahdollistaminen edellyttää institutionaalisen poliittisen vapauden tilaa. Tämä edellyttää lakitekniikan ”vapausinstrumenttien” luomista informaatioteknologioiden tuoman työn muutoksen kontekstissa. Arendt kääntyy roomalaiseen lakiin, joka mahdollisti julkisen ja yksityisen tilan samanaikaisen olemassaolon. Roomalaisen lain tarkoitus oli luoda ihmisten välille sopimus, mikä perustui toisen persoonan hyväksymiseen riippumatta henkilökohtaisesta taustasta. Näin tulkiten ihmiskunnalla on kysymys poliittisen vapauden esteestä. Arendtin mukaan modernissa ollaan sekoitettu olla vapaa (*free*, toimija kykeneväinen julkiseen toimintaan) olla vapaudessa (*at liberty*, toimija passiivinen oikeuden edunsaaja) kanssa. Arendtin tarkoituksena on osoittaa, ettei automaation tai uusien teknologioiden tarkoitus ole ylläpitää yksilöllistä onnellisuutta, vaan ne toimivat neutraaleina institutionaalisen vapauden mahdollistajina.

Arendt ei näkisi uusia teknologioita, kuten asioiden internetin instrumentteja tai palvelurobotteja, uhkana inhimilliselle toiminnalle. Huolena olisi sen sijaan tekoälyn rajoittuneisuus prosessuaalisuuteen, mikä voi muuttaa ihmiskuvaa mekaanisemmaksi. Inhimillisen ajattelun ja moninaisuuden lain avulla ihmiset voivat toimia symbioosissa julkisessa ja sosiaalisessa tilassa toimivien robottien kanssa. Moninaisuuden laki tarkoittaa inhimillistä suhtautumista ympärillä oleviin toimijoihin maailman pysyvyyden mahdollistamiseksi. Arendtin näkökannasta esteettinen arviointi (refleksiivinen arvostelukyky) on kaikkein inhimillisin ja roboteille vaikein hahmotettava ihmisen kyvykkyys. Koneiden aktiviteetit eivät ole sinänsä kykeneväisiä toteuttamaan moninaisuuden periaatetta, koska niiden toiminta on rajoitettu laskennalliseen tehokkuuteen. Neljäs teollinen vallankumous siis nostaa ajattelun merkitystä toimijoiden välisessä aineettomassa toiminnassa. Arendtin mukaan vain inhimillinen ajattelu, erotettuna kognitiosta ja loogisesta päättelykyvystä, voi toimia historiallisuuden, merkityksen ja inhimillisen eksistenssin kirkastajana. Ajattelun tehtävänä on siis auttaa yhteiskuntajärjestelmää kestävyys ylläpitämisessä maailmassa, jossa tekoäly on pohjana yhteiskunnan organisatoriselle rationaalisuudelle. Näin ollen Arendtin näkökulmasta katsottuna ajattelun ja moninaisuuden lakia tulisi soveltaa myös itsestään oppiviin roboteihin, jotka omaavat rajoittuneen moraaliseettisen koodiston. Tällä tavalla voidaan luoda yhteiskuntajärjestelmä, joka kykenee maailmallisuuden ylläpitoon.

Tämän tutkimuksen ja neljännen teollisen vallankumouksen kontekstissa argumentoin Arendtin ajattelun tutkimisen tärkeydestä ja ajankohtaisuudesta. Arendt tarjoaa hedelmällisen tavan ajatella teknologian, politiikan, talouden ja inhimillisen toiminnan välisiä suhteita. Esimerkiksi nykyinen automaatioahdistus (ks. Frey ym. 2017) on poliittinen asiantila, johon voi soveltaa Arendtia automaation ajattelijana. Ylipäätään Arendtin filosofinen antropologia soveltuu hyvin erilaisten yhteiskunnallisten ilmiöiden analyysiin, joissa yksilöt kokevat vieraantumissa maailmassa jonkin maailmallisen tai maailmattoman voiman sanelemana. Kun neljännen teollisen vallankumouksen myötä teollisesta tuotannosta tulee yhä teknologiakeskeisempää, avaa se oven inhimillisen toiminnan kulttuurin ja poliittisen osallistumisen syvällisille analyyseille, joihin Arendtin toiminnan teoria on pätevä teoreettinen työkalu. Kuten taloustieteen premissi osoitti, nykyisessä teollisessa vallankumouksessa on kyseessä jälleen työn ja tuottavuuden organisatorinen irtikytkeä, jonka myötä tuotantoprosessit ja finanssimarkkinat pyörivät itsestään. Se, miten yhteiskunnallisella tasolla hallitaan tätä lisääntyneen ajan merkityksellistä käyttöä, on hyvin poliittinen kysymys. Arendtin avulla onkin mahdollista politisoida oikein sosiaalisen oikeudenmukaisuuden kysymyksiä automaation tuoman yhteiskunnallisen muutoksen myötä (ks. Suuronen 2018). Kuten viidennessä pääluvussa tuotiin esiin, ajattelun merkitys kasvaa työn maailmassa. Tästä syystä Arendtin kontemplaatiota käsittelevän teoksen, *The Life of the Mind*, tarkempi analyysi nykyteknologioiden kontekstissa olisi mainio aihe lisätutkimukselle. Tässä teoksessa Arendt pohti muun muassa syvällisemmin arvostelukyvyn teoriaa (*theory of judgment*). AlphaGo:n voitto Ke Jiestä oli tapahtuma, joka herättää uteliaisuuden ihmisen ja koneen välisen ajattelukyvyn todellisesta dynamiikasta.



## LÄHDELUETTELO

- Akst, D. (2013, kesä). Automation Anxiety. *The Wilson Quarterly*.
- Arendt, H. (1963). *On Revolution*. London: Faber and Faber.
- Arendt, H. (1964a). *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Viking Press.
- Arendt, H. (1964b). Cybernetics. *Series: Speeches and Writings File 1923-1975*. New York: The Library of Congress.
- Arendt, H. (1970). *On Violence*. San Diego, CA: Harcourt.
- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.
- Arendt, H. (1977). *Between Past and Future*. New York, USA: Penguin Books.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. New York, USA: Harcourt.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition* (2. painos). Chicago, United States: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2002). *Vita activa - Ihmisenä olemisen ehdot*. Tampere: Vastapaino.
- Arendt, H. (2003). Collective responsibility. Teoksessa Kohn, J. (Toim.), *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2005). *The Promise of Politics*. New York: Schocken.
- Aristoteles. (2005). *Nikomakhoksen etiikka*. (S. Knuuttila, Käänt.) Helsinki: Gaudeamus.
- Arthur, W. B. (2011, lokakuu). The second economy. *McKinsey Quarterly*.
- Aumayr-Pintar, C., Cerf, C. & Parent-Thirion, A. (2018). *Burnout in the workplace: A review of data and policy responses in the EU*. Eurofound. Luxembourg: Publications Office of the European Union.
- Autor, D. H. (2015a). Paradox of Abundance: Automation Anxiety Returns. Teoksessa S. Rangan, *Performance and Progress: Essays on Capitalism, Business, and Society* (ss. 237-258). Oxford: Oxford University Press.
- Autor, D. H. (2015b). Why Are There Still So Many Jobs? The History and Future of Workplace Automation. *Journal of Economic Perspectives*, 29(3), 3-30.
- Autor, D., Levy, F. & Murnane, R. J. (2003). The skill content of recent technological change: An empirical explanation. *The Quarterly Journal of Economics*, 4 (118), 1279-1333.

- Backman, J. (2010). The End of Action: An Arendtian Critique of Aristotle's Concept of praxis. Teoksessa M. Ojakangas (Toim.), *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement* (28-47). Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies.
- Baehr, P. (2010). *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bailey, B. J. (1998). *The Luddite Rebellion*. New York: New York University Press.
- Ballesteros, A. (2018). Hannah Arendt: from Property to Capital...and Back?. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 104(2), 184-201.
- Barbour, C. & Zolkos, M. (2011). Action and Appearance: An Introduction. Teoksessa C. Barbour, M. Zolkos, A. Yeatman & P. Hansen (Toim.), *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Arendt* (ss. 1-10). New York: Continuum International Publishing Group.
- Bechtel, W. (2006). *Discovering Cell Mechanisms*. Cambridge Studies in Philosophy and Biology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiner, R. (1983). *Political judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benhabib, S. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications.
- Bennett, S. (1996, kesäkuuta 1). *A Brief History of Automatic Control*. Noudettu 10. lokakuu 2018 osoitteesta Control Systems Society:  
<http://ieeecss.org/CSM/library/1996/june1996/02-HistoryofAutoCtrl.pdf>
- Berndtson, E. (1993). *Politiikka tieteenä. Johdatus valtio-opiliseen ajatteluun*. Helsinki: Painatuskeskus.
- Bernstein, R. (1982). From hermeneutics to praxis. *Review of Metaphysics*, (35), 823-845.
- Bolin, N. R. (2007). Hannah Arendt: The Work of Technology. *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*, (ss. 185-189).
- Booth, W. J. (1993). *Households: on the Moral Architecture of the Economy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Brand, A. (1986). The "Colonization of the Lifeworld" and the Disappearance of Politics — Arendt and Habermas. *Thesis Eleven*, 13(1), 39-53.
- Braun, K. (2007). Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault. *Time & Society*, 16 (1), 5-23.
- Brick, H. (1998). *Age of Contradiction: American Thought and Culture in the 1960s*. New York: Twayne Publishers.

Brynjolfsson, E. & McAfee, A. (2013). The great decoupling. *New Perspectives Quarterly*, 30 (1), 61-63.

Brynjolfsson, E. & McAfee, A. (2014). *The second machine age: Work, progress, and prosperity in a time of brilliant technologies*. WW Norton Co.

Canovan, M. (1983). A case of distorted communication: a note on Habermas and Arendt. *Political Theory*, 11 (1), 105-116.

Canovan, M. (1994). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (2 painos). Cambridge: Cambridge University Press.

Cheese, P. T. & Craig, E. (2008). *The talent powered organization: Strategies for globalization, talent management and high performance*. London: Kogan Page.

Cooper, B. (1988). Hannah Arendt's Reflections on Technology. Teoksessa R. Day, R. Beiner & J. Masciulli (Toim.), *Democratic Theory and Technological Society* (ss. 316-335). London: M. E. Sharpe.

Crossley, N. (2004). *After Habermas. New Perspectives on the Public Sphere*. Hoboken, New Jersey: Blackwell.

Dashtipour, P. & Vidaillet, B. (2017). Work as affective experience: The contribution of Christophe Dejours' 'psychodynamics of work'. *Organization*, 24 (1), 18-35.

Debarbieux, B. (2017). Hannah Arendt's spatial thinking: an introduction. *Territory, Politics, Governance*, 5(4), 351-367.

Dejours, C. (2006). Alienation and the Psychodynamics of Work. *Actuel Marx*, 1(39), 123-144.

Dejours, C. (2007). Subjectivity, Work and Action. Teoksessa J.-P. Deranty (Toim.), *Recognition, Work, Politics: New Directions in French Critical Theory* (ss. 71-88). Leiden: Brill.

Dejours, C. (2012). From the Psychopathology to the Psychodynamics of Work. Teoksessa N. H. Smith & J.-P. Deranty (Toim.), *New Philosophies of Labour: Work and the Social Bond* (ss. 209-251). Leiden: Brill NV.

Dejours, C. (2013). *Travail vivant: 2, Travail et émancipation*. Paris: Payot & Rivages.

Dejours, C. & Deranty, J.-P. (2009). The Centrality of Work. *Critical Horizons*, 11(2), 167-180.

Dejours, C., Deranty, J.-P., Renault, E. & Smith, N. (2018) *The Return of Work in Critical Theory - Self, Society, Politics*. New York: Columbia University Press.

Deranty, J.-P. (2012). Expression and Cooperation as Norms of Contemporary Work. Teoksessa N. H. Smith & J.-P. Deranty (Toim.), *Work, Recognition and the Social Bond: Work and the Social Bond* (ss. 151-181). Leiden: Brill NV.

Deranty, J.-P. (2009). What is Work? Key Insights From the Psychodynamics of Work. *Thesis Eleven*, 98, 69-87.

Diebold, J. (1952). *Automation: The Advent of the Automatic Factory*. Toronto: Van Nostrand.

Dinan, M. (2017). The robot condition: Karel Capek's RUR and Hannah Arendt on labor, technology and innovation. *Perspectives on Political Science*, 46(2), 108-117.

Dupuy, J.-P. (2009). *On the Origins of Cognitive Science: the mechanization of the mind*. Cambridge: The MIT Press.

Düwell, M. (2017). Human Dignity and the Ethics and Regulation of Technology. Teoksessa Brownsword, R.; Scotford, E. & Yeung, K. (Toim.), *The Oxford Handbooks Online*.

Ellul, J. (2011). *The Technological Society* (R. K. Merton, Käänt.). New York: Vintage Books.

Erkkilä, T. (2018). *Rankings and global knowledge governance: higher education, innovation and competitiveness*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.

Euroopan komissio. (2013, tammikuuta 1). *Flexicurity in Europe*. 17. syyskuu 2018 osoitteesta European Commission: [ec.europa.eu/social/BlobServlet?docId=10227&langId=en](https://ec.europa.eu/social/BlobServlet?docId=10227&langId=en)

Faure, L. (2001). French Anthropology and Material Culture. *Journal of Material Culture*, 6, 237-247.

Floridi, L. (2013). *The Ethics of Information*. Oxford: Oxford University Press.

Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: how the infosphere is reshaping human reality*. Oxford: Oxford University Press.

Ford, M. (2015). *The Rise of the Robots* (1. painos). New York: Basic Books.

Frey, C. B. & Osborne, M. A. (2013). The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerisation? *Machines and Employment*. Oxford, Oxfordshire, United Kingdom: Oxford Martin School.

Frey, C. B., Berger, T., & Chinchih, C. (2017). Political Machinery: Automation Anxiety and the 2016 U.S. Presidential Election. Oxford: Oxford Martin School, University of Oxford.

Fumagalli, A. & Lucarelli, S. (2007). A model of Cognitive Capitalism: a preliminary analysis. *European Journal of Economic and Social Systems*, 20 (1), 117-133.

Galison, P. (1994). The Ontology of the Enemy: Norbert Wiener and the Cybernetic Vision. *Critical Inquiry*. 21(1), 228-266.

Garrido, A. (2010). Mathematics and Artificial Intelligence, two branches of the same tree. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 2(10), 1133-1136.

Goose, N. & Honeyman, K. (2016). *Childhood and Child Labour in Industrial England: Diversity and Agency, 1750-1914* (2. painos). New York: Routledge.

Gorz, A. (2002). Pour un revenu inconditionnel suffisant. *Transversales/Science-Culture*, 3(3).

Gündogdu, A. (2014). *Rightlessness in an Age of Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Habermas, J. (1974). Labour and Interaction. Teoksessa J. Habermas (Toim.), *Theory and Practice* (ss. 142-170). London: Beacon Press.

Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: a brief history of tomorrow*. London: Harvill Secker.

Heidegger, M. (1979). *Heraclitus Seminar 1966/67: Martin Heidegger and Eugen Fink*. (C. H. Seibert, Käänt.) Alabama: The University of Alabama Press.

Heidegger, M. (1977). The question concerning technology. Teoksessa M. Heidegger (Toim.), *The Question Concerning Technology, and Other Essays*, (ss. 3-35). New York: Garland Publishing.

Helin, J., Hernes, T., Hjorth, D., & Holt, R. (2014). Process Is How Process Does. Teoksessa J. Helin, T. Hernes, D. Hjorth, & R. Holt, *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies* (ss. 1-17). New York: Oxford University Press.

Higgings, G. (2010). Labour, Work, and Action: Arendt's Phenomenology of Practical Life. *Journal of Philosophy of Education*, 44 (2-3), 275-300.

Hirschman, A. O. (1977). *The Passions and the Interests Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.

Hitomi, K. (1994). Automation - its concept and a short history. *Technovation*, 14 (2), 121-128.

Hodges, A. (1983). *Alan Turing: The Enigma*. New York: Simon & Schuster.

Hodges, J. (2008, elokuuta 8). *Human Computers*. Haettu 14. syyskuu 2018 osoitteesta NASA: [https://crgis.ndc.nasa.gov/historic/Human\\_Computers](https://crgis.ndc.nasa.gov/historic/Human_Computers)

Holman, C. (2011, helmikuu). *Reconsidering Hannah Arendt's Reading of Marx: From the Critique of Totalitarianism to the Critique of the Dialectic*. Noudettu osoitteesta [www.cpsa-acsp.ca](http://www.cpsa-acsp.ca): <https://www.cpsa-acsp.ca/papers-2011/Holman.pdf>

- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition*. Cambridge: Polity.
- Hyvönen, A.-E. (2016). Invisible streams: Process-thinking in Arendt. *European Journal of Social Theory*, 19(4), 538-555.
- International Labour Organization. (2016a, marraskuu). New technologies: A jobless future or a golden age of job creation? *Research Department Working Paper No. 13*. Geneva, Sveitsi: International Labour Office.
- International Labour Organization. (2016b). *Global Wage Report 2016/2017*. Geneva: International Labour Office.
- Isaac, J. C. (1993). Situating Hannah Arendt on Action and Politics. *Political Theory*, 21(3), 534-540.
- Janover, M. (2011). Politics and worldliness in the thought of Hannah Arendt . Teoksessa A. Yeatman, *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt* (ss. 25-38). New York: Continuum International Publishing Group.
- Kaplan, J. (2015). *Humans Need Not Apply: A Guide to Wealth and Work in the Age of Artificial Intelligence*. Grand Rapids, Michigan. Yale University Press.
- Keynes, J. M. (1963). Economic Possibilities for our Grandchildren. Teoksessa J. M. Keynes, *Essays in Persuasion* (ss. 358-373). New York: W.W.Norton & Co.
- Koivusalo, M. (11. heinäkuu 2014). Hannah Arendt ja poliittisen ajattelu. *Poliittinen filosofia modernissa maailmassa*. Helsinki, Uusimaa, Suomi: Helsingin yliopisto.
- Kristeva, J. (2001). *Hannah Arendt*. New York: Columbia University Press.
- Lasi, H., Fettke, P., Kemper, HG., Feld, T. & Hoffmann, M. (2014). Industry 4.0. *Business & Information Systems Engineering*, 6(4), 239-242.
- Lee, R. M. (1984). Bureauracies, bureaucrats and information technology. *European Journal of Operational Research*, 18(3), 293-303.
- Levin, M. (1979). On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt: A Note. *Political Theory*. 7(4), 521-531.
- Liao, Y., Deschamps, F., Loures, E. & Ramos, L. (2017). Past, present and future of Industry 4.0 - a systematic literature review and research agenda proposal. *International Journal of Production Research*, 55(12), 3609-3629.
- Lindman, M. (2015). *Work and non-work: on work and meaning*. Åbo: Åbo Akademi University Press.
- Lipstreu, O. (1966). The automation anxiety syndrome: Symptoms and treatment. *Human Resource Management*, 1(5), 31-35.

Locke, John. (1995). *Tutkielma hallitusvallasta: tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta* (M. Yrjönsuuri, Käänt.). Helsinki: Gaudeamus.

Machiavelli, N. (1988). *The Prince*. Cambridge: Cambridge University Press.

Macready, J. D. (2016). Hannah Arendt and the Political Meaning of Human Dignity. *Journal of Social Philosophy*, 47(4), 399-419.

Manyika, J. & Sneider, K. (2018, kesäkuu). *McKinsey Global Institute*. Haettu 15. syyskuu 2018 osoitteesta McKinsey & Company:  
[https://www.mckinsey.com/~media/McKinsey/Featured%20Insights/Future%20of%20Organizations/AI%20automation%20and%20the%20future%20of%20work%20Ten%20things%20to%20solve%20for/MGI-Briefing-Note-AI-automation-and-the-future-of-work\\_June2018.ashx](https://www.mckinsey.com/~media/McKinsey/Featured%20Insights/Future%20of%20Organizations/AI%20automation%20and%20the%20future%20of%20work%20Ten%20things%20to%20solve%20for/MGI-Briefing-Note-AI-automation-and-the-future-of-work_June2018.ashx)

Markell, P. (2003). *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

Markell, P. (2011). On the Architecture of The Human Condition. *College Literature*, 38 (1), 15-44.

Markell, P. (2014). The Moment Has Passed: Power After Arendt. Teoksessa R. Coles, M. Reinhardt, & G. Shulman, *Radical Future Pasts: Untimely Political Theory*. Kentucky: University Press of Kentucky.

Markell, P. (2016). Politics and the Case of Poetry: Arendt on Brecht. *Modern Intellectual History*, 15 (2), 503-533.

Maynard, A. D. (2015). Navigating through the Fourth Industrial Revolution. *Nature Nanotechnology*, 10(12), 1005-1006.

McKinsey & Company. (2017). *Digitally-enabled automation and artificial intelligence: Shaping the future of work in Europe's digital front-runners*. McKinsey Global Institute.

Melaney, W. D. (2006). Arendt's revision of praxis: on plurality and narrative experience. Teoksessa A.-T. Tymieniecka, *Logos of phenomenology and the phenomenology of the logos. Book Three: Logos of history - logos of life. Historicity, Time, Nature, Communication, Alterity, Culture* (ss. 465-479). Dordrecht, Netherlands: Springer.

Meyer, J. W. & Rowan, B. (1977). Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony. *American Journal of Sociology* (83), 340-63.

Nicholas, S. H. & Deranty, J.-P. (2012). Work, Recognition and the Social Bond: Changing Paradigms. Teoksessa S. H. Smith; & J.-P. Deranty (Toim.), *Work, Recognition and the Social Bond: Work and the Social Bond* (ss. 1-41). Leiden: Brill NV.

Nielsen, R. (2014). Hannah Arendt (1906-1975). Teoksessa J. Helin; T. Hernes; D. Hjorth & R. Holt, *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies* (ss. 380-395). Oxford: Oxford Handbooks.

Ojakangas, M. (2002). *Kenen tahansa politiikka. Kohti ulossulkematonta demokraattista yhteisöä*. Helsinki: Tutkijaliitto.

Ojakangas, M. (2010). Arendt, Socrates, and the Ethics of Conscience. Teoksessa Ojakangas, M. (Toim.), *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgment* (ss. 67-85). Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies.

Parekh, B. (1979). Hannah Arendt's critique of Marx. Teoksessa M. A. Hill (Toim.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press.

Passerin d'Entrèves, M. (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge.

Pietarinen, J. (2002). Eettiset perusvaatimukset tutkimustyössä. Teoksessa S. Karjalainen, V. Launis, R. Pelkonen, & J. Pietarinen (Toim.), *Tutkijan eettiset valinnat* (ss. 58-69). Helsinki: Gaudeamus.

Pitkin, H. F. (1998). *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press.

Prassl, J. (2016). *The Concept of the Employer*. Oxford: Oxford University Press.

Pulkka, V.-V. (2017). A free lunch with robots – can a basic income stabilise the digital economy? *Transfer*, 23 (3), 295-311.

Redding, P. (2012). The Role of Work within the Process of Recognition in Hegel's Idealism. Teoksessa N. H. Smith & J.-P. Deranty (Toim.), *Work, Recognition and the Social Bond: Work and the Social Bond* (ss. 41-63). Leiden: Brill NV.

Renault, E. (2012). The Political Invisibility of Work and its Philosophical Echoes. Teoksessa N. H. Smith & J.-P. Deranty (Toim.), *Work, Recognition and the Social Bond: Work and the Social Bond* (ss. 133-151). Leiden: Brill NV.

Rifkin, J. (2000). *The End of Work*. Cambridge: Polity.

Sanders, A., Elangeswaran, C., Wulfsberg, J. (2016). Industry 4.0 Implies Lean Manufacturing: Research Activities in Industry 4.0 Function as Enablers for Lean Manufacturing. *Journal of Industrial Engineering and Management*, 9(3), 811-833.

Schön, L. (2013). *Maailman taloushistoria, teollinen aika*. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.

Schwab, K., Sala-i-Martin, X. & Samans, R. (2017). *The Global Competitiveness Report 2017–2018*. Geneva: World Economic Forum.

Shabbir, J. & Tarique, A. (2015). Artificial Intelligence and its Role in Near Future. *Journal of Latex Class Files*, 14 (8).



- Simbirski, B. (2016). Cybernetic Muse: Hannah Arendt on Automation, 1951-1958. *Journal of the History of Ideas*, 77 (4), 589-613.
- Skare, M. & Skare, D. (2017). Is the great decoupling real? *Journal of Business Economics and Management*, 18 (3), 451-467.
- Smit, J., Kreutzer, S., Moeller, C. & Carlberg, M. (2016). Industry 4.0. Study for the ITRE Committee European Parliament's Committee on Industry, Research and Energy. Brussels. Haettu 24. tammikuuta 2019 osoitteesta:  
[http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2016/570007/IPOL\\_STU\(2016\)570007\\_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2016/570007/IPOL_STU(2016)570007_EN.pdf)
- Smith, N. H. (2012). Three Normative Models of Work. Teoksessa N. H. Smith & J.-P. Deranty (Toim.), *Work, Recognition and the Social Bond: Work and the Social Bond* (ss. 181-209). Leiden: Brill NV.
- Smith, N. H. & Deranty, J.-P. (2012). *New Philosophies of Labour: Work and the Social Bond* (1st p.). Leiden: Brill NV.
- Smith, R. (1995). The Rationality of Practice. *Curriculum Studies*, 3 (2), 209-215.
- Srnicek, N. & Williams, A. (2015). *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. New York: Verso.
- Suuronen, V. (2018). Resisting Biopolitics: Hannah Arendt as a Thinker of Automation, Social Rights, and Basic Income. *Alternatives: Global, Local, Political*, 43 (1), 35-53.
- Taalbi, J. (2017). Origins and Pathways of Innovation in the Third Industrial Revolution: Sweden, 1950-2013. (Lund Papers in Economic History; No. 159). Lund: Department of Economic History, Lund University.
- Tabachnick, D. E. (2004). "Phronesis", Democracy and Technology. *Canadian Journal of Political Science*, 37 (4), 997-1016.
- Taddeo, M., & Floridi, L. (2018). How AI can be a force for good. *Science*, 361 (6404), 751-752.
- Tamminen, S. & Deibel, E. (2018). *Recoding Life: Information and the Biopolitical*. New York: Routledge.
- Tegmark, M. (2017). *Life 3.0: Being human in the age of Artificial Intelligence*. London: Allen Lane.
- Teubner, B. G. (1885). *Homers Ilias: 2. Band, 2. Heft, Gesang XVI-XVIII*. Stuttgart: Bibliotheca Teubneriana.
- The World Bank. (2018). *The Human Capital Project*. Washington D.C.: World Bank Group.

- Thompson, E. P. (1979). *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Tocqueville, A. (2006) *Demokratia Amerikassa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Weidenfeld, M. C. (2011). Heidegger's appropriation of Aristotle: Phronesis, conscience, and seeing through the one. *European Journal of Political Theory*, 10 (2), 254-276.
- Weinert, M. S. (2015). *Making Human: World Order and the Global Governance of Human Dignity*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Weisman, T. (2014). *Hannah Arendt and Karl Marx: On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*. Plymouth: Lexington Books.
- Wiener, N. (1948). *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine* (1 painos). New York: Technology Press.
- Wiener, N. (1954). *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society* (2 painos). New York: Doubleday Anchor Books.
- Villa, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Wilson, S. (2004). *The Struggle Over Work: The 'End of Work' and Employment Alternatives in Post-Industrial Societies* (1. painos). London: Routledge.
- Wisner, A. (1995). Understanding Problem-Building: Ergonomic Work Analysis. *Ergonomics*, 3(38), 595-605.
- Wolff, J. (2002). *Why Read Marx Today?* Oxford: Oxford University Press.
- World Economic Forum. (2016). *The Future of Jobs: Employment, Skills and Workforce Strategy for the Fourth Industrial Revolution*. Geneva: World Economic Forum.
- Yaqoob, W. (2014). The Archimedean point: Science and technology in the thought of Hannah Arendt, 1951-1963. *Journal of European Studies*, 44 (3), 199-224.
- Zsolt, D. & Pichler, D. (2017). *Bruegel*. Haettu 15. maaliskuuta 2018 osoitteesta <http://bruegel.org/2017/09/employment-in-europe-and-the-us-the-eus-remarkable-strength/>
- Zuboff, S. (1988). *In the age of the smart machine*. New York: Basic Books, Inc.